إمامة الشهيد وإمامة البطل

التنظيم الديني لدى الطوائف والأقليات في العالم العربي

الدكتور فؤاد اسحق الخوري

اضيون والزيود واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاباضيون والزيود واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدر
واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاباضيون والزيود واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاباضيون و
ن والزيود واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاباضيون والزيود واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والا
نة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاباضيون والزيود واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاباضيون والزيود واليزيديون

إمامة الشهيد وإمامة البطل

إمامة الشهيد وإمامة البطل

التنظيم الديني لدى الطوائف والأقليات في العالم العربي

الدكتور فؤاد اسحق الخوري

مركز دار الجامعة
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت



طبعة ثانية ١٩٨٩

مركز دار الجامعة
حارة صخر بناية الفرح ص.ب: ١٩٧٩ ـ جونيه ـ لبنان
تلفون: ٠٩/٩٣٨٢١٠/ ٠١/٨٨١٦٣٧/
تلكس: ٤٠٤٢٩ LE

UNIVERSITY PUBLISHING HOUSE
Haret Saker Farah Bldg.
P.O.Box: 1979 - Jounieh - Lebanon
Phone: /09/938210 - /01/881637
Telex: 40429 LE

الصف الفوتوغرافي والطبع
غولدن غروب تلفون: ٤٩٦٢٢٦
ص.ب: ٩٠٤٢٣ جديدة المتن ـ لبنان.

Photo Typesetting & Printing
Golden Group
Tel: 496226
P.O.Box: 90423 Jdeideh - Lebanon

لكم دينكم ولي دين ...

الكافرون ٦

الإهداء

إلى إسحق وعبد القاهر

محتويات الكتاب

الرسوم والجداول والخرائط .... س
رجاء .... ف
ملاحظات حول المراجع والحواشي والمصطلحات .... ق
تمهيد .... ش

الفصل الأول: محور البحث ومنهجيته ١
١ ـ محور الكتاب ١
٢ ـ المنهج الإنثروبولوجي والتاريخ ٥
٣ ـ فصول الكتاب وترتيبها ١٣

الفصل الثاني: الدين والطوائف في الإسلام ١٩
١ ـ معنى الدين في الإسلام ٢٢
٢ ـ سيادة الشرع في الدين ٢٤
٣ ـ إستقلالية الأمة وسيادتها ٢٩
٤ ـ معنى الطائفة في الإسلام ٣١

الفصل الثالث: خصائص الدين والطوائف: مدى استيعاب التراث الديني ٣٥
١ ـ الخلافة والإمامة ٣٦
٢ ـ المذاهب الفقهية ٤١
٣ ـ الممارسات الحضارية ٤٣

الفصل الرابع: مركزية الدين ٥١
١ ـ واقع المدن ٥٣
٢ ـ واقع الإقطاع ٦٦

الفصل الخامس: اقليمية الطوائف ٧١
١ ـ الانتشار الجغرافي ٧١
٢ ـ تصوّر الذات الدينية ٨٣
٣ ـ شمولية النظام الاقتصادي ٨٨

الفصل السادس: الطوائف والأقليات الدينية ٩٣
١ ـ انتشار الأقليات الدينية في المدن ٩٣
٢ ـ تكيّف الأقليات على ايديولوجية الحكم ٩٩
٣ ـ التراتب الديني والتراتب الاجتماعي ١٠٧
٤ ـ تخصص الأقليات في الانتاج والعمل ١١٥

الفصل السابع: ايديولوجية الدين وايديولوجية الطوائف ١٢١
١ ـ تكوين المجتمع الديني ونشأته ـ نظرة السنة ١٢٣
٢ ـ تكوين المجتمع الديني ونشأته ـ نظرة الإماميين ١٣٣
٣ ـ النشأة التاريخية والتصور الايديولوجي ١٣٤

الفصل الثامن: إمامة الشهيد وإمامة البطل ١٤١
١ ـ إمامة البطل: الاباضيون والزيود ١٤٢
٢ ـ إمامة الشهيد: الشيعة الاثناعشرية ١٥٦

الفصل التاسع: استقلالية المجتمع الديني: مجتمع التجلّي ١٦٥
١ ـ النظرة المجموعية للدين ١٦٧
٢ ـ النظرة التراتبية للأديان: العلويون والدروز ١٧٢

الفصل العاشر: مجتمع البقاء........................... ١٨٩
مجتمع الملائكة والخلق الخاص: اليزيديون ١٩٠

الفصل الحادي عشر: لبنان «الذات» المميزة: الموازنة ١٩٧

الفصل الثاني عشر: تنظيم الدين وتنظيم الطوائف ٢٠٩
١ ـ علماء الدين في الاسلام ٢١٣
٢ ـ التنظيم الديني لدى السنة: التكيف على نظم السلطة والحكم ٢٢١
٣ ـ تنوع علماء الدين السنة وتراتبيتهم ٢٢٤
٤ ـ شبكات التفاعل لدى علماء الدين السنة ٢٢٩

الفصل الثالث عشر: ثنائية التنظيم الديني: الإمام وفرعون ٢٤١
١ ـ الإمام وفرعون ٢٤٢
٢ ـ ثنائية التنظيم الديني لدى الشيعة الاثناعشرية ٢٤٢
٣ ـ وظائف أهل الاختصاص وتراتبيتهم ٢٤٨

الفصل الرابع عشر: الحضور الديني: كثافة الشعائر والشعارات ٢٦١
١ ـ كثافة الشعائر والشعارات ٢٦٢
٢ ـ كثرة الأعياد والتبعية الدينية ٢٦٧

الفصل الخامس عشر: الثنائية المتناقضة والثنائية المتلاصقة ٢٧٣
١ ـ الثنائية المتناقضة: النموذج الزيدي والاباضي ٢٧٧
٢ ـ الثنائية المتلاصقة: النموذج اليزيدي ٢٨٣

الفصل السادس عشر: الثنائية المنفصلة ٢٨٧
١ ـ النموذج العلوي والدرزي ٢٨٧
٢ ـ النموذج الماروني والأرثوذكسي ٣٠٢

الفصل السابع عشر: بين الأخوة والمواطنية ٣١١
١ ـ الدولة والقومية ٣١٦
٢ ـ القومية والدين ٣٢٣
٣ ـ بعض التطلعات المستقبلية ٣٢٦

ملحق أ: هوامش الجدول الأول ٣٣٣
ملحق ب: هوامش الجدول الثاني ٣٣٧

المراجع العربية ٣٣٩
المراجع الأجنبية ٣٤٧
فهرس الأسماء ٣٥٧
فهرس المفردات ٣٦١

الرسوم والجداول والخرائط

الرسم الأول : جذور الشرع الديني في الاسلام ٢٨
الرسم الثاني : تسلسل الأئمة لدى الفرق والطوائف الإسلامية ٣٨
الرسم الثالث : إنتشار الأقليات في المدن ١٠٠
الرسم الرابع : تركيبة المجتمع الديني ١٢٢
الرسم الخامس : متّصل تجلّي الألوهية في المجتمع ١٣٩
الرسم السادس : الشبكات الاجتماعية والمناصب الرسمية لدى السنة في لبنان ٢٣١
الرسم السابع : الحضور الديني بين الشعائر والشعارات ٢٦٣
الرسم الثامن : علاقة الأيديولوجيا بالحضور والتنظيم الديني ٢٧٤
الرسم التاسع : التنظيم الديني بين المَنْصَب والسرّ المقدّس ٢٧٥
الرسم العاشر : ثنائية التنظيم الديني لدى الزيود والاباضيين ٢٧٧

الجدول الأول : التمركز الاقليمي للطوائف ٨٢
الجدول الثاني : إنتشار الأقليات الدينية ٩٦
الجدول الثالث : توزيع علماء الدين السنة بين القرى والمدن في لبنان ٢٢٩
الجدول الرابع : أنماط التوظيف بالنسبة لبعض المأذونين السنّة في لبنان ٢٣٣

الخريطة الأولى : هامشية الطوائف في العالم العربي **٧٤**

الخريطة الثانية : تمركز الطوائف في الجمهورية العربية السورية **٧٦**

الخريطة الثالثة : تمركز الطوائف في لبنان **٧٧**

الخريطة الرابعة : تمركز الطوائف في المملكة العربية السعودية وفي اليمن وعمان **٧٨**

الخريطة الخامسة : تمركز الطوائف في العراق **٧٩**

الخريطة السادسة : تمركز الشيعة الإمامية في البحرين **٨٠**

رجاء

الرجاء من القارىء عدم الاطلاع على الجزء الذي يختص بمعتقده الديني فقط. فمن أهم الدوافع التي حدت بنا إلى وضع هذه الدراسة هو الجهل أو التجاهل الأعمى والمتبادل بين الأديان والطوائف. إن التصورات الخاطئة عن المعتقدات الدينية لدى الآخرين كثيرة في بلادنا ـ تصورات خاطئة ومبسّطة الأمر الذي يُسهّل ويُسرّع من انتشارها واستيعابها، ولا يجوز لهذه التصورات أن تستمر بهذا الشكل إذا ما نحن شئنا أن نضع القواعد الأساسية لمجتمع حرّ ومتطوّر.

ملاحظات
حول المراجع والحواشي والمصطلحات

١ ـ تضبط المراجع والحواشي في هذا الكتاب على النحو الآتي: يذكر إسم الكاتب والسنة التي نُشِر فيها الكتاب ثم الصفحة التي وردت فيها الجمل أو المعاني المقتبسة. تذكر هذه في نصوص الكتاب، ويشار إليها بوضعها بين قوسين. كأن يقال، مثلاً، الخوري (١٩٨٣: ٧٥)، أي كتاب الخوري المنشور في سنة ١٩٨٣، صفحة ٧٥. وهكذا يتمكن القارىء، إذا شاء، من العودة إلى النص الأصلي بعد مراجعة إسم الكاتب وإسم الكتاب وإسم المطبعة أو الناشر ومكان الطبع وزمانه كما هي مرتبة «ألفبائياً» في المراجع المدرجة في آخر الكتاب. توضع المراجع العربية باللغة العربية والمراجع الأجنبية بلغتها الأم وذلك لتسهيل العودة إليها متى شاء القارىء.

٢ ـ تكتب الأسماء الأجنبية باللغة العربية كما تكتب باللغة الأجنبية لدى ورودها لأول مرة في النص.

٣ ـ أما المصطلحات الواردة في النص فتكتب عند ورودها لأول مرة بالعربية والانكليزية معاً بهدف الدقة وضبط المعنى المقصود.

التمهيد

مصادر البحث

يستند هذا الكتاب إلى ثلاثة مصادر متنوعة: (أ) البحث الميداني، (ب) كتب التراث الديني، (ج) وبعض الوثائق الديبلوماسية والتقارير الاقتصادية المتوفرة في المتحف البريطاني ومكتب التقارير العامة في لندن.

إن إهتمام المؤلف في سوسيولوجية الطوائف والأقليات الدينية قديم جداً، غير أن التركيز عليه بشكل متواصل قد بدأ منذ سنة ١٩٧٧ فوراً بعد الانتهاء من كتاب **القبيلة والدولة في البحرين**. ولعل البدء في هذه الدراسة فوراً بعد الانتهاء من ذلك الكتاب جاء نتيجة للبحوث الميدانية التي قام بها المؤلف عن البحرين. اذ تبين له من خلال تلك البحوث أن الشأن اللبناني ليس شأناً خاصاً بهذا البلد دون غيره من البلدان العربية، كما يظن الكثيرون، إنما هو وضع عام يتكرر هنا وهنالك وبأشكال مختلفة. بالطبع، إن التعامل السياسي مع الوضع الطائفي يختلف من بلد إلى آخر - وهذا الموضوع، على أهميته، لا يرتبط مباشرة باطروحة هذا البحث - وذلك، لأن البحث في هذا الكتاب يركز على التنظيم الديني في المجتمع بغض النظر عن القوالب السياسية التي تحتوي هذا المجتمع، أو قل هذه المجتمعات. نحن لا ننكر أن مجال الاجتهاد في هذا المضمار واسع، وعلى القارىء أن يتحمل قدر اجتهاده.

تركِّز البحوث الميدانية على لبنان والبحرين واليمن الشمالي وعُمان. جَمع المؤلف المعلومات الميدانية عن لبنان خلال السنوات ١٩٧٧-١٩٨٣، وعن البحرين سنة ١٩٧٤-١٩٧٥، وعن اليمن الشمالي في صيف ١٩٨٠، وعن عُمان في ربيع ١٩٨٣. كما تمكن من مقابلة عدد كبير من علماء الدين في بيروت ممن ينتمون إلى طوائف متنوعة لا تتواجد كمجموعة في هذا البلد. وكانت هذه اللقاءات مفيدة جداً، خصوصاً في ما يتعلق بتنظيمات علماء الدين وطرق استعضائهم أو كيفية ارتباطهم بالمجتمع. لا شك أن بيروت كانت كنزاً في هذا المجال لا مثيل له.

أما كتب التراث الديني لدى الطوائف فهي متنوعة ومتفاوتة من حيث المستوى والأسلوب ومدى التعمق في الدراسات الدينية. وكان الغرض من الاطلاع على هذه الكتب، وقد بلغ عددها ١٣٣ كتاباً، التعرف على الأيديولوجيا الدينية والتنظيم الديني وعلى «تصوُّر الذات» و«تصور الآخرين». ومن هذه الزاوية فإن الكتب التي تحاول تبسيط مبادىء الايمان كثيراً ما تحمل بين طياتها «مناجم» غنية بالأيديولوجيا والتنظيم وتصوُّر الذات والآخرين. وسنأتي على بحث هذه الأمور بالتفصيل في مكانها المناسب حسب ترتيب فصول الكتاب. أقولها بصراحة أن اطلاعي على كتب التراث الديني أفادني كثيراً لا من زاوية المنهجية المتبعة في هذه الدراسة فحسب بل ومن جهة التعاطف مع أهل الايمان، أياً يكن جوهر الايمان عندهم. وهذا، بالطبع، أمر بديهي بالنسبة لأسلوب الأنثروبولوجيا في دراسة الأديان.

وقد تيسر للمؤلف تعزيز هذه المصادر، أي البحوث الميدانية وكتب التراث الديني، بقراءة دقيقة لبعض المخطوطات والكتب الدينية المتوفرة في «الغرفة الشرقية» و«غرفة القراءات» (Reading Room) التابعة للمتحف البريطاني، والتي لم تكن تتوفر في بيروت. كما تسنى له الاطلاع في مكتب التقارير العامة (Public Records Office) على بعض المراسلات الديبلوماسية والتقارير الاقتصادية التي رفعها أصحابها إلى الخارجية البريطانية في حينه. وكثيراً ما تركِّز هذه التقارير والمراسلات على إباضية عُمان وزيود اليمن ودروز

سورية ولبنان. ولكن، والحق يقال، كانت الافادة من هذه التقارير والمراسلات محدودة جداً بالنسبة إلى اهتمامنا بالأيديولوجيا والتنظيم الديني. أما في ما يتعلق بالتاريخ الديبلوماسي لهذه البلدان وتعاقب الأئمة والملوك والسلاطين على الحكم ففي هذه المراجع إفادة كبيرة.

الفصل الأول

محور البحث ومنهجيته

١ ـ محور الكتاب

يتمحور هذا الكتاب حول نظرية أساسية وهي ان التنظيمات الدينية لدى الطوائف التي تفرعت عن الاسلام وتراثه الديني لم تكن بشكلها ومضمونها سوى أدوات تنظيمية ضابطة تفعل في المجتمعات التي لم تكن تخضع لسلطة الدولة وسلطانها. وفي هذا المجال لا بد لنا من الاشارة الى اننا نستعمل لفظة «طائفة» للدلالة على مفهوم «الجزء من الكل»، وهو المعنى الذي يرد أكثر من حوالي **٢١** مرة في القرآن الكريم. ترد هذه اللفظة في القرآن الكريم على هذا النحو: «طائفة من اهل الكتاب...»، «طائفة منكم...»، «طائفة منهم...»، «طائفة اخرى...»، «طائفة من المؤمنين...»، «طائفتان من المؤمنين...»، «طائفة من بني اسرائيل...»[١]. وهناك بالطبع مفاهيم أخرى عدة تؤدي هذا المعنى بشكل أو بآخر، ومن هذه المفاهيم لفظة فرقة وملة ونحلة ومذهب. ففي كتابه **الفَرْق بين الفِرَق** يستعمل البغدادي لفظة فرقة للدلالة على بعض الطوائف التي ظهرت في الاسلام، وكذلك يفعل الشهرستاني في كتابه **الملل والنحل** اذ يستعمل لفظة

---

[١] راجع للتفصيل **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** لمؤلفه فؤاد عبد الباقي، ص: **٤٣١-٤٣٢**.

ملة بمعنى «القوم» أو «الشريعة» ونحلة بمعنى الدين والتدين أو المذهب. غير ان احداً من هذه الألفاظ لا يؤدي المعنى الذي تؤديه لفظة «طائفة». فبالاضافة الى كونها «جزء من كل» فهي تشير الى نوع من التكامل الديني، أي المجتمعات الدينية التي تعتبر نفسها واقعاً دينياً له صفة التكامل من حيث استقلالية الايديولوجيا الدينية والتنظيم الديني. فالخوارج، مثلاً، هم طائفة واحدة انما يقسمهم البغدادي الى ٢٠ فرقة (البغدادي ١٩٧٨: ٥٤). والملة قوم او شريعة ـ ملة ابراهيم ـ وقد تشمل الملة طوائف عدة... «طائفة من بني اسرائيل...»، «طائفة من أهل الكتاب...»، وهكذا دواليك. يضاف الى هذا كله أمر آخر ومهم وهو ان لفظة طائفة اتخذت هذا المعنى لا من حيث مدلولها الأصيل فحسب بل وعن طريق التداول والاستعمال.

وباختصار، نستعمل لفظة «طائفة» لشيوعها واداائها المعنى المطلوب، أي للدلالة على مفهوم «الجزء من الكل» وعلى مفهوم التكامل الديني أو الشخصية الدينية. وهذا بالضبط ما هو حاصل بالنسبة للطوائف التي تفرعت عن الاسلام بنموذجيه السني والشيعي وعن المسيحية بالنسبة للنموذج الارثوذكسي. وحصل هذا التفرع زمنياً كما حصل عددياً، اذ يشكل السنة حوالي ٨٠٪ من المسلمين العرب، وهذا ما سنحاول تبيانه في فصول لاحقة تبحث في نشأة الطوائف والتنظيمات الدينية التابعة لها. ان كل من ينظر الى لفظة «طائفة» من هذا المنظور المحايد يعلم انها تعبر عن واقع ديني دون أن تكون لها مدلولات ومعان قد تثير الإشكال والتحيّز كلفظة «شعوبية» و«رفضة» و«أهل الردة» و«النواصب»... الخ. وأرجو من القارىء الكريم ان يتقبل هذه اللفظة بمعناها الأصيل.

وبسبب تواجد الطوائف في المجتمعات التي لم تخضع لسلطة الدولة وسلطانها نرى انها، أي الطوائف، قد استقرت في الاقاليم النائية المنتشرة في الملاحق خارج المدن والطرق التجارية الرئيسية. ويصحّ هذا القول في الطوائف الاسلامية بقدر ما يصحّ في الطوائف المسيحيّة. فالنظُم الدينية لدى الطوائف، بما فيها المعتقدات والشعائر والشعارات والعبادات، هي من ناحية

الضبط الاجتماعي بديل عن الدولة تقوم مقامها وتؤدي غرضها. وان كانت الطوائف بديلاً عن الدولة فلا يعني هذا أنها (أي الطوائف) مماثلة لها (أي الدولة) لا من حيث البنية الاجتماعية والتنظيم الديني، ولا من حيث أيديولوجية السلطة وأساليب الحكم. فمن أبرز اهتمامات هذا الكتاب التساؤل عن طبيعة النظم الدينية لدى الجماعات التي كانت تسيطر على الدولة ومؤسساتها وبالتالي مقارنتها بالطوائف التي لم تكن تحظى بهذه السيطرة. وبالطبع، يذهب بنا هذا التساؤل الى مقارنة التنظيم الديني لدى السنّة، وهم بشكل عام أهل الحكم في التاريخ السياسي العربي، بالتنظيم الديني لدى الطوائف الاسلامية التي ثارت على الحكم والسلطة المركزية. فالرفض سيف ذو حدّين، عملية تبادلية: بقدر ما ترفض الدولة هذه الطوائف وتضطهدها ترفض الطوائف الدولة وتثور عليها.

فما من طائفة نشأت في الاسلام الّا وكانت في البدء ثورة على الحكم والسلطة المركزية، ومن بعد ذلك استقرت الى نظام ديني متكامل. وبقيت «الثورة» عند البعض شعاراً دينياً حيّا حتى اليوم يؤثر في مسلكها المجموعي ويعزز وعيها الديني وتماسكها الداخلي. صحيح أن بعض الطوائف، كالبويهيين والفاطميين وغيرهما، قد سيطرت على الدولة المركزية في مراحل مختلفة من مراحل التاريخ السياسي العربي، انما كانت سيطرتها مؤقتة ومحصورة في أماكن معيّنة دون غيرها. سيطرة الطوائف تعني الانكماش على الذات والتخلي عن سياسة الاستيعاب والدمج الاجتماعي أو التوسّع والامتداد الاقليمي. فهناك ترابط، عبر التاريخ العربي، بين موقع السلطة المركزية وبروز الطوائف واستقرار نظمها: تضعف الطوائف بتعزيز موقع السلطة المركزية وتقوى بانحلالها. فلا عجب، والحال هذه، أن نرى أن عدداً كبيراً من الطوائف، والتي بلغ عددها حوالي ٧٢ «فرقة» (الشهرستاني ١٩٦٧ : ٢٦؛ البغدادي ١٩٧٨ : ٤)، قد ظهر خلال القرنين الثاني والثالث الهجري عندما بدأت أواصر الدولة المركزية بالانحلال.

هذه الاطروحة عن الطوائف لا تنال أو تتعرّض للمعتقد الديني أو

الشعائر والعبادات بشيء، لا بالسلب ولا بالايجاب. الالتزام أو الانتماء الديني والايمان أمور نفسية ـ اجتماعية يكتسبها المرء بالوعي حيناً وباللاوعي أحياناً، فتصبح عنده اذاك جزءاً لا يتجزّأ من كيانه النفسي وشخصيته الاجتماعية، تؤثر في تصوره للذات وللآخرين، وبالتالي في مسالكه وانتماءاته الاجتماعية. ما يهمّنا في هذه الدراسة، من الناحية المنهجية، علاقة الانتماء الديني والايمان بالمسلك الاجتماعي وتنظيم الجماعات، أي مدى تأثُّر وتأثير الواحد بالآخر وكيفية تفاعلهما. أما جوهر الايمان والمعتقد ومدى صحة أو بطلان هذا أو ذاك فهي أمور راجعة لتقويم المرسلين وأهل البشرى والتبشير في الدين.

وفي معرض التركيز على مدى تأثُّر وتأثير المعتقد الديني بالنظم الاجتماعية استثنينا، في سبيل التخصيص، أمر العلاقة بين التنظيم الديني، من ناحية، ومدى سيطرة الجماعة على الدولة المركزية أو عدمها من الناحية الأخرى. المنظور السوسيولوجي والانثروبولوجي الذي نحن بصدده هو انه في غياب نظم الدولة ومؤسساتها التي تقوم على القوة القسرية والشرع والقانون[٢] تعمد الطوائف، بهدف الضبط الاجتماعي، الى تطوير نظام ديني تقوم دعائمه على «الوازع» الداخلي[٣] وعلى تعميم القيم الدينية وانتشارها في شتى مجالات التفاعل. ولهذا الغرض نرى أن التنظيمات الدينية لدى الطوائف تتشعّب وتتفرّع في اتجاهات عدة وذلك بقصد إحتواء جميع الأفراد والمسالك في اطارها الشامل. وكما تتشعّب التنظيمات كذلك تتكاثر وتتكاثف العبادات والشعائر الدينية ـ كل هذا في سبيل «الضبط» الذي يقوم على «العلاقات الخلقية» التي تربط أفراد الطوائف بعضهم بالبعض الآخر. باختصار، مثل «الدولة» في الدين كمثل العلاقات الخلقية[٤] والوازع الداخلي في الطوائف. لنا عودة الى

---

[٢] المقصود «بالشرع» التشريع المستمد مباشرة من التعاليم الدينية، و «بالقانون» التشريع المستمد مباشرة من الاجماع والاعراف.

[٣] يستعمل ابن خلدون لفظة «وازع» بمعنى الضابط الداخلي.

[٤] للتفصيل عن ماهية العلاقات الخلقية، راجع ردفيلد Redfield (١٩٤٧ : ٢٩٣ ـ ٣٠٨).

هـذا المنظور في الفصـل الثاني من الكتـاب حيث نتناول عـلاقـة الـدين بالطوائف.

٢ ـ المنهج الانثروبولوجي والتاريخ

أ ـ التاريخ الاجتماعي والتاريخ في المجتمع

في معرض البحث عن إيديولوجية الدين وتنظيمه، لا بد لي من تناول العلاقة القائمة بين المنهج الانثروبولوجي والاسلوب التاريخي. واني اذ أفعل ذلك لا أتعرّض الى هذه المسألة كما تفرض نفسها منهجياً بشكل عام. فقد سبقني الى هذا الأمر عدد كبير من الانثروبولوجيين الاجتماعيين[٥] كما أني قمت شخصياً بهذه المحاولة في مقارنة خاصة عن «التاريخ والمتغير الاجتماعي»[٦]. وعلى غرار ذلك، سأتناول هذه العلاقة كما تتجلّى بشكل خاص في عملية التفاعل المتبادلة بين الدين والدولة من جهة والطوائف والأقليات من الجهة الأخرى.

تتبنّى هذه الدراسة المنهج الانثروبولوجي في البحث، أي أنها تركز على الوسائل والأجهزة التي تولّد الجماعات، أياً يكن مضمونها: عائلات، عشائر، قبائل، طوائف، فرق، مدن، قرى، أمم، طبقات، وغيرها، متّخذة من «الحاضر» مدخلاً للبحث والتحليل. و«الحاضر» من هذه الـزاوية لا يعني ترتيب آني يأتي ويزول بل هو تنظيم مستديم يجمع، كما يقول أوغوست كونت Conte، بين الماضي والمستقبل. «فالماضي والمستقبل»، أي تصورات الذات وتوقعاتها، هي في الأساس «رموز» آنيّة تدخل في صلب التفاعل الاجتماعي

---

[٥] انظر على سبيل المثال لويس Lewis (١٩٦٨)، تورنر Turner (١٩٦٧)، كوهن Cohen (١٩٦٩)، غلاكمن Gluckman (١٩٥٥)، غودي Goody (١٩٥٨).

[٦] فؤاد اسحق الخوري، «التاريخ والمتغير الاجتماعي» (أ، ١٩٨٠).

في الحاضر. هذا القول لا يتماشى، بالطبع، مع «الحكمة الشائعة» بأن «التاريخ» عبر وأمثولات وأحداث ظهرت في أزمنة وأمكنة معيّنة، ومن ثم انتهت الى أحداث أخرى تتسلسل واحدة واحدة حتى يومنا هذا.

نهتم «بالتاريخ» في المنهج الانثروبولوجي بقدر ارتباطه «بالحاضر» ـ بقدر ما يؤثر بتنظيم الجماعات والتفاعل بينها. لا يمكن تصنيف هذا النوع من الاهتمام بالتاريخ بأنه «تاريخ اجتماعي»، أي أن نجتزىء حقبة معينة من الزمن ونبحث في بنيتها الاجتماعية كما كانت تتجلّى آنذاك، أو على العكس، أن نجتزىء مؤسسة اجتماعية ونبحث في معطياتها ضمن حقبة معينة من الزمن. إنّ أفضل تعبير عن اهتمامنا بالتاريخ أن يقال أنه «تاريخ» في المجتمع لا تاريخ اجتماعي. ولنأخذ على سبيل المثال ثورة الحسين بن علي في كربلاء سنة ٦١ هـ/ ٦٨٠م.

فإذا ما أردنا أن نبحث في ثورة الحسين من زاوية التاريخ الاجتماعي فعلينا ان نتناول، على سبيل المثال، بعض الأمور الآتية: بروز العصبية الأموية في دمشق؛ انتقال الحركة التجارية من الحجاز وجنوبي العراق وبالتالي من البحر الأحمر والخليج الى دمشق والبحر الأبيض المتوسط؛ بروز «الملك» بدلاً من «الخلافة» في الحكم، الأمر الذي أدّى تدريجياً الى اضعاف دور العصبيات القبلية في الفتح والاستيطان؛ تنحية المهاجرين والانصار عن جسم الدولة وبداية بروز تشكيلة الوالي؛ معطيات ومتطلبات الحرب آنذاك بما فيها التجنيد والسلاح والمؤن وفنون القتال. أما اذا أردنا ان نبحث في ثورة الحسين من زاوية «التاريخ في المجتمع» فعلينا أن نركّز على معناها الاجتماعي في بلورة الشخصيه الدينية لدى الشيعة وبالتالي يسقط عنصرا الزمان والمكان وتصبح ثورة الحسين التاريخية «عاشوراء» يحتفى بذكراها سنة بعد سنة، ناهيك عن التذكير بها باستمرار في المحافل والمجالس الدينية.

ان التركيز على «عاشوراء» يخرج ثورة الحسين بن علي على يزيد بن معاوية من اطارها التاريخي الضيّق ليجعلها أداة تنظيمية تفعل باستمرار في جسم المجتمع الشيعي. وبذلك ينتقل البحث من الحيِّز الاجتماعي الذي

خرجت منه الثورة في القرن الهجري الأول، وهو التاريخ الاجتماعي، الى ترابط عاشوراء حاضراً مع الترتيب الطبقي والموقع الايكولوجي والوضع السياسي والتنظيم الديني لدى الشيعة، وهو التاريخ في المجتمع. وهنا يتركز البحث على بناء وتأسيس المآتم والحسينيات وتشعّبها حسب الانتماءات العائلية والعشائرية والاثنية، كما يتركز على تناسق عاشوراء مع الأوضاع الاقتصادية والسياسية بوجه عام. فبالاضافة الى معانيها الدينية تشكل عاشوراء وما يرافقها من شعارات وممارسات «ميزان ضغط» للأوضاع الاقتصادية والسياسية، فكلما تأزمت هذه الأوضاع اشتدت حدّة الاحتفالات و«التعزيات»، والعكس صحيح.

ب ـ الشرع والتاريخ

ثم ان هناك جانباً من التاريخ مرتبط تمام الارتباط بالبنية الاجتماعية للمجتمع، وهو التاريخ الشرع. مصادر الشرع في الاسلام السنة ثلاثة: (أ) العقيدة أي القرآن والحديث، (ب) «الحضارة» أي الأعراف والممارسات الاجتماعية، (جـ) والتاريخ أي مسلك الأمة والقائمين عليها خصوصاً في فجر الاسلام. فالفقه، وأخصه الفقه السياسي الذي يتعلّق بالخلافة ومسلكها ونظام الدولة وشرعية الحكم بما فيها المؤسسات العامة والخدمات والحقوق والحدود ـ كل هذه الأمور تتناسق وتتناسب اليوم تبعاً لما يعتبره البعض مسلك الخلفاء والأوصياء وألي الأمر وأهل الربط والحل. فإذا ما أخذنا، على سبيل المثال، الوضع الشرعي للمستأمنين وأهل الذمة في «الدولة الاسلامية» أو ما كان يعبر عنه في الفقه في القرون الوسطى «بدار الاسلام»، لرأينا أن هذا الوضع مستمد أصلاً من العهود والمواثيق التي أبرم بعضها في زمن النبي (ﷺ) والبعض الآخر في زمن الخلفاء الراشدين وغيرهم من قادة المسلمين من بعدهم، ولم تكتمل هذه العهود حتى مطلع القرن الخامس الهجري، أي الحادي عشر الميلادي. وبالفعل رتّبت ونسّقت هذه العهود والمواثيق في ما يعرف «بعهد عمر» والمعلوم أنها لم تكتمل الاّ بعد وفاته بزمن طويل. وهذا ما يشير اليه بكثير من الدقّة كل

من ماجد خدوري (**١٩٥٥: ١٢٣-١٢٤، ١٧٨، ١٨٢-١٨٣**)، وتريتون Tritton (**١٩٣٠: ٥**)، وفتّال (**١٩٥٨**). حتى أن الاسناد في هذه الأمور - أمور تنظيم الدولة وبناء مؤسساتها العامة - لا يعود فقط الى سنة النبي وسيرته انما يشمل أيضاً السلف الصالح، وهم قادة الأمة الاتقياء. وهذا ما فعله تماماً آية الله الخميني في كتابه **الحكومة الاسلامية: دروس فقهية** (**١٩٧٩**) عندما ركّز على مسلك الأئمة علي والحسن والحسين في معرض حديثه عن تولّي «أولياء الأمر»، أي الفقهاء، أمر الحكم في الدولة[٧].

لم يعد هذا النوع من «العودة» الى التاريخ تاريخاً بمعنى التأريخ Historiography، انما هو شرع للتعامل بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة الاسلامية. وكل من يعود الى الفقه السياسي الذي ركّز على نظم الدولة والخلافة، كالبقلاني والبغدادي والماوردي، يرى مدى اعتماد هؤلاء على «سياسة الأمر الواقع» آنذاك، أي التاريخ، في شروحاتهم الفقهية أو في ممارستهم للقضاء الشرعي[٨]. الأمر الذي حدا بأحد المستشرقين المشهورين، السيد هاملتون جيب Gibb، أن يقول بعد دراسته لنظرية الماوردي في الخلافة: «أن الفقه السياسي لدى السنة لم يكن سوى تبرير لما هو قائم بالفعل عند الأمة، وما العودة الى الأصول الا وسيلة لتقبل ما هو قائم بالاجماع (جيب **١٩٦٢: ١٦٢**)». ويخطىء من يعتقد أن هذا الشرع المستمد من التاريخ يختص بالماضي لا الحاضر، اذ أنه ما زال الموجّه الأساسي لتركيبة الدولة وايديولوجية الحكم في كثير من البلدان الاسلامية، خصوصاً في ما يتعلّق بالسلطة وشرعية الحكم، والواقع غني عن التفصيل.

---

[٧] نشر هذا الكتاب بالعربية في عنوانين:

(١) **الحكومة الاسلامية: دروس فقهية**، عن دار الطليعة في بيروت،

و(٢) **الحكومة الاسلامية: ولاية فقيه**، عن دار القدس في بيروت.

[٨] للتفصيل راجع كتاب البقلاني في «**التمهيد في الرد...**» (١٩٤٧)، وكتاب البغدادي في «**اصول الدين**» (١٩٢٨)، وكتاب الماوردي في «**الاحكام السلطانية**» (١٩٦٦).

ج ـ من الحاضر الى الماضي

درج بعض المؤرخين الكلاسيكيين الذين يبحثون في خاصية الأحداث الماضية بقصد معرفة «الواقع» و«الحقيقة»، والذين يتبعون ما يسميه الدكتور قسطنطين زريق «فن التأريخ» أن يتساءلوا عن مدى ارتباط الماضي بالحاضر. وكثيراً ما ينتهي هؤلاء الى دراسة الماضي كما كان، لا أكثر ولا أقل، تاركين للقارىء «حرية» استخلاص «العبر» والمبادىء. ويذهب البعض منهم الى درس الأحداث بقصد استخلاص العبر، كما فعل ابن خلدون في **كتاب العبر** الذي يقع في سبعة أجزاء أوّلها **المقدمة** المشهورة[٩]. وقد كتب الأستاذ محسن مهدي (١٩٥٧: ٦٤ و٦٨ و٧١) شارحاً بالتفصيل معنى «العبرة» في معرض حديثه عن فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون. هذان الأسلوبان في كتابة التاريخ ـ أسلوب التحري عن «الوقائع والحقائق» وأسلوب استخلاص «العبر» أي المبادىء الاجتماعية التي تتحكم في هذه الوقائع والحقائق ـ كلاهما يعتبر أن دراسة الماضي تساهم في فهم الحاضر ولو كان هذا من باب القاء الضوء على بعض المعطيات الاجتماعية التي تتحكّم بمسلك القوم.

هذا القول صحيح اذ ان عنصر الاستمرار قائم في كثير من الشؤون الحياتية والتنظيمية للمجتمع، ان كان هذا من ناحية التنظيم الديني أم من زاوية تركيب الدولة والعسكر والحكم، أو تنظيم الملكيات والحقوق. غير أنه بسبب عنصر الاستمرار هذا بالذات يمكن القول أنه بقدر ما تساهم دراسة الماضي في فهم الحاضر، هكذا تساهم دراسة الحاضر الاثنوغرافي في فهم الماضي والتاريخ. ولعل الدراسات التي قام بها كل من سبير Sapire (١٩٢١) وبواز Boaz (١٨٩١) وغيرهما من الانثروبولوجيين الذين عملوا في دراسات المجتمع الأميركي القديم في مطلع هذا القرن هي أفضل شاهد على هذا القول. كان همّ هؤلاء اعادة تركيب البنية الاجتماعية لقبائل سكان أميركا

---

[٩] العنوان الكامل لكتاب ابن خلدون هو: «**كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر**».

الأصليين (المعروفون خطأ بالهنود الحمر) على أساس الدراسات الاثنوغرافية الحاضرة، وذلك لعدم توفر الكتابة وبالتالي «التاريخ» عند هذه القبائل القديمة. وقد نجح هؤلاء نجاحاً باهراً في مسعاهم هذا، ولم يوفروا في سبيل هذا المسعى شيئاً. فقد استعملوا التحليل اللغوي، أو بالأحرى علم اللغة المقارن، كما استعملوا علم الآثار والانثروبولوجيا الفيزيقية، كلها لأجل اعادة تركيب البنية الاجتماعية لهذه المجتمعات الغابرة.

كنت وأنا أجمع المعلومات الميدانية وأقرأ بعض الوثائق التاريخية عن التنظيم الديني لدى الطوائف أشعر بقرب الماضي وتلاحقه بالحاضر. فالتشكيلات الدينية والخلوات وتدرج المؤمنين في مراتب متنوعة في الدين، بالاضافة الى تفرع المقدسات والحرمات والمزارات وانتشارها، وكثافة الشعارات والممارسات الدينية واستنباط «لغة خاصة» لتناقل المعرفة الدينية - كل هذه التي تواجه الباحث في شؤون التنظيم الديني لدى الطوائف اليوم كانت قد استقرت واتخذت أشكالاً مستديمة قبل بضعة قرون من الزمن، وعلى وجه التحديد ما بين القرنين الثاني والخامس الهجريين. ولكن بالرغم من هذا الأمر لم أجد أحداً من المهتمين في دراسة الطوائف يحاول الاستفادة من هذا الواقع فيتّخذ من التركيبة الحاضرة منطلقاً الى تفهم البنية الاجتماعية السالفة، أي الانتقال من الحاضر الى الماضي ومن الاثنوغرافيا الى التاريخ. هذا بالطبع بقدر ما تسمح له معطيات البحث والتحليل. هناك نوع من «التعتيم» والتجاهل المقصود حيناً والموروث بطريقة لاشعورية أحياناً للسعي وراء عدم تفهم ودرس الشؤون الدينية لدى الطوائف، اسلامية كانت أم غير اسلامية. وهذا ما يشكو منه عدد كبير من الكتاب الذين درسوا وبحثوا في الشؤون الدينية لدى الطوائف التي ينتمون اليها.

وقد تسرّب هذا النوع من التعامل مع الطوائف الى عدد لا بأس به من الكتاب العرب والمستشرقين الذين أولوا «الشأن التاريخي» و«النشأة» و«الأصل» الأهمية القصوى دون الأخذ بالمعتقدات والتنظيمات الدينية الحاضرة. لا سبيل الى تعداد هذه الكتب، فهي كثيرة جداً، ولكن خذ على سبيل المثال كتاب

نايف معروف عن «الخوارج» (١٩٧٧)، وكتاب هنري لاوست Laoust عن «التجزؤ في الاسلام» (١٩٦٥)، وكتاب محمد الزين عن «الشيعة في التاريخ» (١٩٧٩)، وكتاب محمد أمين الطويل عن «تاريخ العلويين» (١٩٦٦)، أو كتاب سهيل زكار عن «أخبار القرامطة» (١٩٨٠)، أو كتاب فيليب حتي عن الدروز (١٩٢٨)، أو ولكنسن Wilkinson عن الاباضية (١٩٧٢)، أو ليتل Little (١٩٦٨) عن الزيود، وغيرهم، وغيرهم عدد كثير. يظهر أن الاهتمام بالطوائف لم يتعدّ كونها «مظاهر تاريخية» أكثر منها «مواقع دينية»، وهذا ما يفسّر لنا، ولو جزئياً، التشديد في البحوث على نشأة الطوائف وأصولها كما يفسّر أيضاً ميل الطوائف الى الانكماش على الذات في شؤون العقيدة الدينية والتنظيم.

د ـ نتائج تبني المنهج السوسيولوجي ـ الانثروبولوجي

ونحن في هذا الكتاب، باتباعنا المنهج السوسيولوجي ـ الانثروبولوجي في البحث، لا ننكر أهمية التركيز على «المنشأ» و«الأصل» بقدر ما نصرّ على درس التركيبة الحاضرة وبنية التنظيم الديني لدى الطوائف. وهذا من باب كونها أدوات تنظيمية ضابطة تفعل في المجتمعات النائية المنتشرة في الملاحق والتي لم تكن تخضع لسلطة الدولة المركزية وسلطانها. انطلاقاً من هذا المنهج ترانا نتناول الطوائف الحاضرة، القائمة اليوم، والتي استطاعت باستمرارها أن تبني تنظيماً دينياً مستقراً له صفة الرتابة والديمومة. ولذلك لن نبحث في جميع الطوائف والفرق الدينية التي تفرّعت عن التراث الديني في الاسلام، وعددها ٧٢ فرقة[١٠]، اذ أن الكثير من هذه الفرق ظهر وغاب في فترات متفاوتة ولم يتمكن من الاستمرار كتنظيم ديني مستقر. ولعل الدراسات التي ما زالت تقوم عن هذه الفِرَق والطوائف، وهي كثيرة، تأتي من باب التركيز على «التاريخ» والنشأة والأصل. أما التركيز على الحاضر السوسيولوجي فإنه يؤدي

---

[١٠] راجع كتاب عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق** (١٩٧٨).

بنا الى حصر البحث في ست طوائف متفرعة عن التراث الاسلامي وهي، حسب ترتيبها الأبجدي: الاباضية والأمامية أي الشيعة الاثنا عشرية[١١] والدروز والزيدية والعلويون واليزيدية (راجع التمهيد عن مصادر البحث)، وواحدة متفرعة عن التراث المسيحي وهم الموارنة. أما الطوائف الأخرى التي ظهرت وغابت، أو التي لم تستطع ان تبني نظاماً دينياً مستقراً، كالكيسانية والمحمدية والممطورة والمباركية والقطيعية وغيرها عدد كثير، فلن تدخل في البحث الّا من باب التوضيح والتمثيل، أي ضرب الأمثال فقط.

وكما أدّى التزامنا بالمنهج السوسيولوجي ـ الانثروبولوجي الى حصر البحث في هذه الطوائف السبع، مستثنين الفرق الدينية الأخرى التي ظهرت وغابت، كذلك نستثني من البحث، وبسبب اتباعنا للمنهج عينه، الأقليات والحركات الدينية الأخرى المتواجدة في كثير من البلدان العربية اليوم. نحن في هذه الدراسة لا نضع الطوائف والأقليات أو الحركات الدينية، هكذا كلها، في مصاف واحد لا من حيث الشكل ولا المضمون، كما يفعل عدد كبير من الكتاب والمستشرقين[١٢]. ذلك لأن البنية الاجتماعية والتنظيم الديني لدى الطوائف تختلف تمام الاختلاف عن وضعها لدى الأقليات والحركات الدينية. ولشدة أهمية هذا التمييز بين الطوائف والنظم الدينية الأخرى، خصصنا لهذا البحث فصلين كاملين: الفصل الثاني الذي يبحث في تركيبة الدين والطوائف، والفصل السادس الذي يبحث في تركيبة الطوائف والأقليات الدينية.

---

[١١] لفظة شيعة لفظة شاملة قد تدل على عدد كبير من الفرق التي تفرعت عن التراث الشيعي كالكيسانية والموسوية والباقرية وغيرها، ولذلك نفضّل أن نعرف الشيعة الاثني عشرية في هذه الدراسة «بالامامية» تأييداً لأحد شيوخهم المشهورين في لبنان الشيخ محمد جواد مغنية، الذي كان لي شرف التلمذ على يده ولو الى حين.

[١٢] أنظر على سبيل المثال بعض المؤلفات التي صدرت حديثاً في بيروت: خالد محي الدين (١٩٨٠)، هاني فارس (١٩٨٠)، جورج قرم (١٩٧٩)، وليد فارس (١٩٧٩)، برهان غليون (١٩٧٩)، أو انظر حوراني (١٩٤٦)، او بلانهول Planhol (١٩٥٦).

٣ ـ فصول الكتاب وترتيبها

نحاول في الفصول الأربعة الأولى، أي الفصل الثاني والثالث والرابع والخامس، التمييز بين الدين والطوائف على اساس مركزية الدين وارتباطه بالدولة بالنسبة للتراث الاسلامي ـ العربي. يقابل ذلك انكماش الطوائف على ذاتها واصرارها على مبدأ السيادة الاقليمية وتكامل نظامها الاقتصادي. اما في الفصل السادس فنحاول التمييز بين الطوائف والأقليات من جهة، وبين الطوائف والحركات الدينية أو «التحزب» الديني، من الجهة الأخرى. فعلى غرار الطوائف تعيش الأقليات في المدن ضمن «دار الاسلام»، ترضى بأيديولوجية الحكم ولا تثور عليه لا بالفعل ولا بتبني الشعارات الدينية ذات الرموز الثورية الواضحة. وهي بذلك تمارس نظاماً اقتصادياً غير متكامل، لا بل انه متمم لاقتصاد المدينة العام كما يبدو ذلك من المهن والحرف التي تمارسها الأقليات.

وعلى هذه الأسس ـ أسس السيادة الاقليمية وثورية الأيديولوجيا، وتكامل النظام الاقتصادي، بالاضافة الى ثنائية التنظيم الديني، استثنينا الموارنة من الأقليات المسيحية الشرقية ووضعناهم في مصاف الطوائف. ولعدم توفر هذه الصفات لدى الكنائس المسيحية الأخرى، وضعناها جميعها في مصاف الأقليات الدينية. كما اننا وضعنا، وللأسباب عينها، الفرق اليهودية والصابئة والاسماعليين والبهائيين في مصاف الأقليات الدينية. هذا مع العلم أن هذا التصنيف أمر ديناميكي يتحرك ويتحول بفعل التحركات والتحولات الاقتصادية والسياسية. فقد تتحول الطوائف الى أقليات والأقليات الى طوائف وفقاً لمسيرة التطور بما فيها نظم الدولة ومؤسساتها. هناك بعض المؤشرات التي تدل على أن اليزيدية في العراق والاباضية في الجزائر تتحول رويداً رويداً من التنظيم الطائفي الى تنظيم الأقليات الدينية. وعلى كل حال، سنبحث في هذا الأمر في نهاية الفصل السادس كما نتناوله على شيء من التفصيل في الفصل الأخير من الكتاب وعنوانه «بين الأخوة والمواطنية».

وفي ما يتعلق بالحركات الدينية فانها وإن كانت تشارك الطوائف في امر بروزها في الاقاليم النائية، فهي تختلف عنها في الأمور الاخرى كثورية الايديولوجيا والتكامل الاقتصادي وثنائية التنظيم الديني. فقد برزت على مسرح الاحداث في الفترة الاخيرة من التاريخ العربي المعاصر ثلاث حركات دينية هامة هي الوهابية في الجزيرة العربية والسنوسية في ليبيا والمهدية في السودان، وكانت هذه الحركات كلها تصحيحية «سلفية» المعتقد الديني. هذه الحركات الثلاث لم تكن ثورة على السلطة المركزية بقدر ما كانت تحركاً دينياً قام يناهض الاستعمار والتدخل الاجنبي في القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين. حاربت الوهابية في الجزيرة ضد العثمانيين وضد الانكليز في فترات متقطعة، وحاربت المهدية في السودان ضد الانكليز، وحاربت السنوسية في ليبيا ضد الطليان. ولكونها حركات دينية واستقلالية انتهت حيث بدأ الاستقلال ولم تتمكن من تطوير نفسها الى نظام ديني متكامل كما فعلت الطوائف. واصبحت بذلك جزءاً لا يتجزأ من تركيبة الدولة بالذات، وان اتخذت في بعض الاحيان شكل الحزب المعارض كما هي الحال بالنسبة للمهدية وحزب «الامة» في السودان[١٣].

أما الفصول الاخرى فتركز على البنية الدينية لدى الطوائف واحدة واحدة متخذين من البنية الدينية في المجتمع السني والشيعي قاعدة اساسية للمقارنة، والسبب في ذلك هو أن النموذج السني والشيعي هما النموذجان الام اللذان تفرعت عنهما النماذج الاخرى. والمقصود بالبنية الدينية امران اساسيان: (١) النظرة الايديولوجية لتكوّن المجتمع الديني، ومن ثم (٢) تنظيم النشاطات الدينية بما فيها تصنيف واستعضاء علماء الدين وكيفية ارتباطاتهم بالمجتمع وطرق اكتسابهم للمعرفة الدينية.

---

[١٣] للتفصيل راجع اطروحة جريديني (١٩٨٠) عن المهدية في السودان، وابو حسين (١٩٧٨) عن السنوسية في ليبيا، وهنا Hanna (١٩٨١) عن الوهابية في المملكة السعودية. وكانت هذه الاطروحات قدمت الى الجامعة الأميركية في بيروت لنيل شهادة الماجستير في الانثروبولوجيا والدراسات العربية.

إن اهتمامنا بهذين الامرين لا يعني ابداً انهما شأنان منفصلان عن بعضهما البعض. على عكس ذلك تماماً، اهتمامنا ينصبّ على علاقة الأيديولوجيا بالتنظيم ومدى ترابط الواحدة بالاخرى، أي كيفية تأثر التنظيم بالايديولوجيا والايديولوجيا بالتنظيم. ولذلك ترانا نتحاشى التعرض الى الشؤون الايمانية البحتة، وهي جزء من الايديولوجيا، لعدم ترابطهما مع التنظيم. بتعبير آخر، يقتصر البحث في شؤون العقيدة بقدر ما ترتبط العقيدة بالتنظيم الديني الشامل. فمن جملة المواضيع التي سنبحث فيها، مثلاً، امر تصور «الامام» و «البطل» وكيفية اختلافهما بين فئة واخرى، وهو شأن يجمع بالطبع بين الايديولوجيا والتنظيم.

ففي الفصل السابع سنتناول موضوع ايديولوجية الدين وايديولوجية الطوائف وفيه نركز على النموذج السني لنعود الى النموذج الشيعي في الفصل الثامن وعنوانه امامة الشهيد وامامة البطل. لب الموضوع في هذين الفصلين هو أنه بينما تركز السنة على سيادة الشرع والدولة تركز الطوائف على مبدأ استقلالية المجتمع الديني. وبالفعل افردنا الفصل التاسع لبحث هذا المبدأ، مبدأ استقلالية المجتمع الديني، بالنسبة للدروز والعلويين والفصل العاشر والحادي عشر بالنسبة لليزيديين والموارنة. هذا مع العلم اننا كنا بحثنا الموضوع بالنسبة للاباضيين والزيود في الفصل الثامن.

وبعد البحث في التركيبة الايديولوجية نعود لنتناول امر التنظيم الديني، ونتبع في هذا البحث الاسلوب نفسه الذي كنّا اتبعناه في بحث الايديولوجيا الدينية. واعني بهذا القول اننا نركز أولاً على النموذج السني والذي نتناوله في الفصل الثاني عشر ومن ثم على النموذج الشيعي والذي نتناوله في الفصل الثالث عشر. ومن بعد ذلك نتناول كل طائفة على حدة ونبحث في شؤونها التنظيمية وكيفية ارتباط هذه التنظيمات بفصائل المجتمع كافة. وفي معرض حديثنا عن النموذج الشيعي نركز على مبدأ «ثنائية التنظيم» وكيفية وقوعه لنتناوله بالتفصيل في الفصول اللاحقة عن الطوائف الاخرى. ففي الفصل الخامس عشر نبحث امر الثنائية المتناقضة التي يتمثل بها النموذج الاباضي

والزيدي والثنائية المتلاصقة والتي يتمثل بها النموذج اليزيدي. وفي الفصل السادس عشر نتناول الثنائية المنفصلة التي يتمثل بها النموذج الدرزي والعلوي كما يتمثل بها النموذج الماروني والارثوذكسي وان اختلفت المعطيات الايديولوجية وبالتالي بعض السمات التنظيمية لدى هذه المجتمعات.

أما الفصل السابع عشر والاخير وعنوانه «بين الاخوة والمواطنية» فهو نوع من الحوار مع الذات، نخلص فيه الى استنتاج بعض المقولات عن تبدل مجالات التفاعل بين الدين والدولة وبين الدولة والطوائف وبين الطوائف والمجموعات الدينية الاخرى، وفقاً للتحولات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع. نحن آخر من يعتقد ان نظم التطور في مجتمع ما، كأوروبا مثلاً، تتكرر هكذا في المجتمعات الاخرى دون التأثر بالخلفية الحضارية، غير أننا نعتقد انه لا بد للبنية الاجتماعية المتغيّرة - كنزوح اهل الريف الى المدن، واتساع المدن والصناعات، وظهور النقابات والمؤسسات الانتاجية الحديثة، وتبدل نظم المعيشة والمسكن، وغير ذلك من النظم الاجتماعية المتغيّرة - لا بد لهذه إلا أن تفعل في تركيبة المجتمع والدولة لجهة اعادة تنظيم التفاعل بين مجموعاتها الدينية من جديد.

أقول «المجموعات الدينية» لأجل التعيين لا الحصر، فكلنا يعلم مدى تأثير هذه التحولات على تركيبة التراتب الاجتماعي والنظم الطبقية وبالتالي على مسرى شؤون الدولة والحكم. والواقع ان الكثير ممن اعتاد على اتباع المنهج الماركسي الكلاسيكي في التحليل، يميل الى حصر تأثير هذه التغييرات والتحولات في التراتب الاجتماعي والنظم الطبقية دون الالتفات الى التناقضات الاخرى المعروفة «بالتقسيمات او الشروخات العمودية». وسميت هذه التناقضات «عمودية» بسبب احتوائها على مراتب اجتماعية وطبقية متنوعة ضمن اطار اثني او تقليدي واحد. هذا على غرار «التقسيمات الافقية» التي تترادف وتتكرر في اطر عدة او مجموعات اثنية متنوعة[١٤].

---

[١٤] انظر على سبيل المثال غليون (١٩٧٩: ١٥)، وهاني فارس (١٩٨٠: ١٢).

غير أن الدراسات الاثنية الحديثة قد اثبتت بشكل لا يقبل الجدل بأن التناقضات «العمودية» التقليدية القائمة على اساس الدين والعرق او النسب واللغة لا تقل اهمية من حيث المبدأ ـ مبدأ توزيع الثروة الوطنية وفرص العمل وتكافئها او توزيع المناصب والمراتب او الحقوق المدنية وتطبيقها ـ عن التناقضات الافقية الطبقية القائمة على اساس القدرة الانتاجية او القوة والمال[١٥]. فالسؤال لا ينحصر بهذه التقسيمات الاجتماعية او تلك، انما في تداخل هذه بتلك، أي كيف تتداخل التقسيمات العمودية ومنها التراتب الديني بالتقسيمات الافقية، أو العكس، اي تداخل التقسيمات الافقية بالعمودية. وعلى سبيل المثال، فإن كثيراً من الامور المسلكية، كالتخلي عن حمل السلاح والتجنيد وركوب الخيل، التي فرضت في فترات معينة على أهل الذمة في الاسلام، وهذه تقسيمات عمودية، هي عينها امور فرضها ويفرضها المسيطِر على المسيطَر عليه بغض النظر عن الانتماء الديني، وهي تقسيمات افقية وطبقية المنشأ. ما فرضه المسلمون على أهل الذمة في المدينة الاسلامية، مثلاً، فرضه ويفرضه السنة على الشيعة الامامية في البحرين والخليج، والشيعة الزيود على السنة الشوافع في اليمن الشمالي، وقبائل الشيعة الامامية في جرود لبنان الشمالية على الفلاحين السنة هناك... وهكذا دواليك. لنا عودة الى هذه الامور في الفصلين الخامس والاخير.

المهم هو أن هذه التغييرات والتحولات في الاجتماع والاقتصاد والمسكن والسكان تؤثر في مجرى التفاعل بين الدول والمجموعات الدينية بقدر ما تؤثر في بنية وتركيبة هذه المجموعات عينها. فإذا كان هذا كذلك، وهو كذلك، ففي اي اتجاه تنحو الطوائف؟ هذا ما سنحاول الاجابة عليه في الفصل الأخير عن «الاخوّة والمواطنية».

---

[١٥] راجع على سبيل المثال الدراسات الاثنية الآتية: كوهن Cohen (١٩٧٤)، بالتزيل Baltzell (١٩٦٤)، وغيرهم كثيرون.

الفصـل الثـاني

الدّين والطوائف في الإسلام

أريد أن أؤكد، باديء ذي بدء، على امرين اساسيين: أولاً، أن الفصل بين الدين والطوائف وما يستلزمه هذا الفصل من تنظير وتحليل يصح في التراث العربي الاسلامي وقد لا يصحّ في غيره. فلا يجوز تعميم هذا النوع من التنظير على جميع المجتمعات الاسلامية بغض النظر عن خلفياتها الحضارية وتركيبة الدولة والمجتمع الديني فيها. ثانياً، ان جانباً من هذا الفصل بين الدين والطوائف يتداخل في نظم عدة من انظمة التراتب الاجتماعي، ولكن بالرغم من هذا التداخل فهو لا يشملها او يتطابق معها لا بالشكل ولا بالمضمون. فالتراتب الاجتماعي القائم على مبدأ اللامساواة[1] لا يمكن حصره في بعد اجتماعي او حضاري واحد، إذ انه، هو بالذات، حصيلة تشابك ابعاد عدة متداخلة بعضها ببعض. وقد تشمل هذه الابعاد التمايز في الأعمار والأجناس او في الأنساب والمهن بقدر ما تشمل التمايز في الأديان والأعراق أو في الاصول الاثنية والقومية (فلرز Fallers ١٩٧٤ : ٢٦). هذا

---

[1] راجع في هذا المجال كتاب لويد فلرز Fallers عن التراتب الاجتماعي واللامساواة (١٩٧٣).

لا يعني أن دراسة التراتب الاجتماعي في حضارة معينة تتطلب تحليل التمايز في توزيع الملك والقوة والمال والنفوذ بالنسبة الى هذه الأبعاد كلها، انما يعني أنه لا يجوز القيام بهذا التحليل دون لحظ البعد الذي يتبناه الباحث، ومن ثم كيفية تداخل هذا البعد في الأبعاد الأخرى.

خذ مثلاً ترادف بعض عناصر اللامساواة بين التمايز الاجتماعي القائم على أساس الجنس من جهة، والقائم على اساس الطبقية من الجهة الأخرى. فإذا ما قارنّا بين النساء والرجال، او بين المستور والميسور بالنسبة الى توزيع الملك والقوة والمال والنفوذ، لرأينا أن ما يميّز النساء عن الرجال ضمن الطبقة الواحدة عينه يميّز المستور عن الميسور في المجتمع كله. فكما يستأثر الرجال بالملك والقوة والمال والنفوذ ضمن البيت الواحد، كذلك يستأثر الميسورون والزعماء بهذه المظاهر عينها في المجتمع. لذا فإن «السترة» صفة مستحبة تجمع بين الانوثة والفقر، تقال في النساء المصونات كما تقال في الفقراء الانوفين.

غير أن هذا الترادف بين النساء والفقراء المستورين في بعض المظاهر الاجتماعية لا يعني ابداً أن النساء من الناحية الحضارية فقيرات أو أن الفقراء نساء ـ هكذا، دون الرجوع الى الاطر الاجتماعية الشاملة التي تحتوي على هذا الترادف. فالنساء تمارس في البيت ضمن اطار الاسرة ما يمارسه الفقراء في العمل والانتاج ضمن المجتمع، ولا فرق في ذلك ان كان المجتمع قرية او بلدة او مدينة او وطن. هذا الترادف في المراتب الاجتماعية بين النساء والفقراء يتبدل، لا بل ينعكس، اذا ما نحن استبدلنا الاطار الاجتماعي العام للواحدة بالاطار العام للاخرى، أي إذا ما قارنا بين ممارسات النساء في المجتمع بدلاً من الاسرة وممارسات الفقراء في الأسرة بدلاً من المجتمع. في المجتمع تصبح النساء شأناً طبقياً، أي أن التمايز في الملك والعمل والقوة والمال والنفوذ يختلف باختلاف المرتبة الاجتماعية التي تنتمي اليها المرأة ـ مع العلم ان هذه المرتبة هي في الاساس تصنيف للرجال في مجتمعنا اكثر منه للنساء. النساء الفقيرات في الاسرة، على سبيل المثال، يمارسن نفوذاً اقوى

من اخواتهن الميسورات[٢]، بينما تحظى الميسورات بقدرة مالية أكبر وحقوق اوسع في الممتلكات[٣].

الغرض من هذا المثل الذي ضربناه عن الترادف والتمايز بين النساء والفقراء في سلم التراتب الاجتماعي، هو التأكيد على تعدد نظم هذا التراتب وعلى تداخل مؤشراته ومعطياته. هذا يعني أن التمايز بين الدين والطائفة قد يتكرر او يتلاقى مع بعض مجالات التفاعل الاجتماعية الاخرى كالطبقة الاجتماعية والانتماء الإثني او القومي أو حتى الانتماء الريفي او المديني. بتعبير آخر، قد يتطابق، مثلاً، الانتماء الطائفي مع الانتماء الريفي او الطبقي كما يتوافق الانتماء الديني مع الاصول المدينية (من مدينة) ولكن هذا التوافق والتطابق لا يلغي خاصية كل بعد من هذه الابعاد وبالتالي المعاني الاجتماعية لتشابك وتداخل مؤشراتها. ان تطابق الانتماء الطائفي مع الانتماء الاثني او الريفي لا يعني أن الطوائف، هكذا، هي عينها المجموعات الاثنية او الريفية التي تمثل. فبالرغم من تطابق هذه مع تلك، تبقى كل واحدة منها مظهراً مميّزاً من مظاهر التراتب الاجتماعي. وهذا ما يجب أن يلحظه التحليل الرصين لهذه الامور، ويضع معانيها في اطرها النظرية الصحيحة.

إن الفصل بين الدين والطائفة، كبعدين من ابعاد التراتب الاجتماعي، يمكّن الباحث من ادراج عدد كبير من المتغيّرات المستمدة من التاريخ والايكولوجيا او من البنية الاجتماعية والايديولوجيا في صلب البحث. الأمر الذي يبلور هذه المفاهيم لا بالنسبة الى معطيات الايمان فحسب بل وبالنسبة الى بنية هذه الجماعات بالذات. ولكن قبل تناول هذه المتغيرات، كل على حدة، لا بد لنا أولاً من البحث في معاني «الدين» و«الطائفة» في التراث الاسلامي.

---

[٢] راجع دراسة فؤاد اسحق الخوري عن بيروت (١٩٧٥: الفصل الرابع).
[٣] راجع دراسة بيترز Peters عن قرية شيعية في الجنوب اللبناني (١٩٦٣).

١ ـ معنى الدين في الاسلام

ترد في القرآن الكريم الفاظ عدة متقاربة المعاني كالايمان والاسلام بالنسبة للدين، والفرقة او الملة والامة بالنسبة للطائفة. ويرد «الدين» بمعنى «الدينونة»، وهذا هو المقصود «بيوم الدين» كما ترد في ٤/١ او في ٣٥/١٥ أو ٢٠/٣٧ وغيرها من السور والآيات[٤]، او كما ترد في ٦/٥١: «ان الدين لواقع»، أي الدينونة. وقد تأتي اللفظة بمعنى الايمان او الولاء والطاعة كما هي الحال بالنسبة لـ «مخلصين له الدين» التي تتكرر في ٢٢/١٠ او في ٦٥/٢٩ وغيرها، او في ٦/١٠٩: «لكم دينكم ولي دين»، أي ايمانكم. غير أن المعنى الغالب للدين في القرآن الكريم هو «الشريعة»، كما يرد هذا المعنى بعبارة «دين الله» التي تتكرر في ١٩٣/٢ و٨٣/٣ و٢/٢٤ او ٢/١١٠، أو «دين الحق» في ٣٣/٩، أو «الدين الخالص» في ٣/٣٩، أو «دين القيمة» في ٥/٩٨، أو «دين الملك» في ٧٦/١٢، وفي غيرها من الآيات.

هذه المعاني الثلاثة لمفهوم الدين ـ الدينونة والايمان والشريعة ـ أبعاد متقاربة لأصل لغوي واحد. الدين فعل جزاء (دينونة) لما يقوم او يؤمن (يدين) به الانسان بالنسبة للشريعة الالهية (الدين). «كما تدين تدان»، أي كما تفعل او تؤمن تجازى ـ «دان»، «يدين»، أي قاضى او جازى. ومن هنا تأتي لفظة «مدينة» أي المكان الذي يقاضى او يجازى به الناس. ولذلك نرى أن «يثرب» بعدما استقر بها النبي محمد (ﷺ) مع جماعة المهاجرين والانصار، وبالتالي شهدت نشوء المجتمع الاسلامي الأول، تحول اسمها الى «المدينة»، أي المكان الذي يتقاضى به المسلمون حسب الشريعة الجديدة أي الاسلام.

وهكذا ، كل من اعتنق او رضخ لمبادىء واحكام الدين الجديد اصبح مسلماً، اي جزءاً من «الأمة الاسلامية»، وليس بالضرورة جزءاً من «دار الأسلام». فالأمة الاسلامية مفهوم يقوم على تقبل «الشرع» (الدين) الجديد والرضوخ لاحكامه ـ هي نوع من الاخوة في الدين: «انما المؤمنون اخوة»

---

[٤] في هذا الكتاب يرد رقم السورة قبل الآية: ٤/١ يعني السورة الأولى: الآية الرابعة.

(١٠/٤٩). أما «دار الاسلام» فمفهوم يقوم على اساس الحرب والسلم - مفهوم سياسي لا ديني. وهكذا، من الممكن ان يكون الناس من غير المسلمين جزءاً من «دار الاسلام» ولا يمكن ان يكونوا جزءاً من الامة الاسلامية. وهذا ما يدعونا للاعتقاد على أن «دار الاسلام» اقرب الى مفهوم الدولة من مفهوم «الامة» - الأمر الذي لم يدركه بعض الفقهاء والمستشرقين°.

إن جمع هذه المعاني المتقاربة الثلاثة - الدينونة والايمان والشريعة - في لفظ لغوي واحد (الدين)، لا يعني انه لا يمكن الفصل بينها (أي المعاني) كمجالات مختلفة من مجالات العمل والفكر والتفاعل. صحيح أن الفقهاء، واخصهم السنّة، يميلون الى دمج الدين والايمان معاً على أساس ان الايمان فعل دين: «ومن احسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن» (١٢٥/٤)، ولكنه من الصحيح ايضاً أن الفصل بين الايمان والدين على ان الايمان «تسليم» ذاتي والدين «تسليم» اجتماعي، أي سياسة عامة للمجتمع، لا يتعارض بالضرورة مع مفاهيم القرآن الكريم: «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبهم» (١٤/٤٩). من الواضح هنا أن القرآن جعل الايمان شأناً خاصاً في القلوب كما جعل الاسلام شأناً أو ديناً عاماً في المجتمع: «أمة مسلمة». . «ورضيت لكم الاسلام ديناً». ويتكرر هذا الفصل بين الاسلام والايمان في آيات اخرى: «ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات. . . أعد الله لهم مغفرة واجراً عظيماً» (٣٥/٣٣)، او في «. . . الذين آمنوا بآياتنا وكانوا من المسلمين» (٦٩/٤٣).

وعلى كل حال، ان التأكيد في الاسلام على ان الدين «سياسة عامة» تجمع بين الامة والدولة والشرع والايمان في وحدة مسلكية متكاملة أدّى ويؤدي الى التشديد على اولية الشرع في الدين وعلى سيادة «الامة» الاسلامية واستقلالها في التعامل مع الامم الأخرى. وتجدر بنا الاشارة هنا الى ان هذه

° راجع على سبيل المثال محمد فتحي عثمان (١٩٧٩: ٦٢) حيث يقول: «يقوم مفهوم الأمة في الاسلام على أساس عقيدي فكري لا على أساس عرقي (اثنولوجي) كما يقوم مفهوم الدولة على الأساس نفسه لا على أساس أرضي جغرافي أو تاريخي».

المفاهيم للدين تصح في أهل السنّة اكثر مما تصح في المجموعات الدينية الاخرى في الاسلام[٦]. ولعل السبب في ذلك هو تلاحم الدين بالدولة لدى السنّة أهل الحكم في التراث العربي الاسلامي. وسنأتي على بحث هذا الموضوع بكثير من التفصيل في الفصول التالية.

٢ ـ سيادة الشرع في الدين

تبرز اولية الشرع في الدين في أمرين اساسيين: حصر الاختصاص الديني لدى السنة في الفقه، ومن ثم الاصرار الشديد على شمولية الشريعة. لا مجال هنا لترداد ما سبق وبحثه عدد كبير من الكتاب عن الحركات الفكرية التي ظهرت في التراث العربي الاسلامي، والتي انتهت بانتصار الفكر الفقهي على الفلسفة وعلم الكلام. نحن من الذين يؤمنون انه كان على الفكر الفقهي أن ينتصر لأنه يتماشى مع مفهوم الدين ـ الشريعة في الاسلام. فالاسلام دين شريعة بعث به الله تعالى لتنظيم المجتمع الانساني خاصة دون غيره من المجتمعات، وبذلك اصبح الاهتمام بالزواج والطلاق والارث والملك والتعامل التجاري والعقود ومشاكل الحكم والخلافة وغيرها من الأمور الحياتية من صلب تعاليم الدين. فلا عجب، والحالة هذه، أن يشكل الفقه، علم الشريعة، العمود الفقري في الاختصاص الديني.

ولعله هنا، في التأكيد على الشريعة، يكمن التباين بين الاسلام والمسيحية التي تشدد على عنصري «السرّ» (Sacrament) و «المناولة» (Communion) في الدين، وبالتالي على «الطقوس» (Rituals) الكنسية التي تحتويها. وهكذا اصبحت سيرة المسيح ـ مولده، حياته، مماته، قيامته ـ كلها «أسرار» إلهية يتقبلها المؤمن عن طريق ممارسة الطقوس وكأنها طريق خلاصه. يكمن الخلاص في المسيحية بتقبل المسيح، أي تقبل او ممارسة الاسرار الالهية وعددها سبعة بالنسبة للكنائس الشرقية: المعمودية، المسحة، الزواج، التوبة،

---

[٦] كما تجدر بنا الاشارة إلى أن هذه المفاهيم للدين لا تتوافق مع التعريف السائد في علم الانثروبولوجيا بأن الدين ايمان بالقوى الخارجة عن الطبيعة.

الزيت المقدس، الذبيحة، الكهنوت. وهكذا «ترجمت» المسيحية حياة المسيح وسيرته الى عدد من «الطقوس» الدينية يشرف على اقامتها اهل الاختصاص في الدين.

هذا على غرار سيرة النبي محمد (ﷺ) التي ترجمها المسلمون الى شرع وتشريع ديني يتعامل على أساسها المسلمون في ما بينهم والآخرين. زواج الرسول، تعامله مع الناس، مسلكه في المجتمع ـ كل هذه أصبحت نماذج يحتذى بها شرعاً في الدين. باختصار، التشديد على ممارسة «الطقوس» في المسيحية يقابله التشديد على اقامة وتطبيق الشرائع الالهية في الاسلام. وعلى هذا الاساس يتلقى رجال الكهنوت في المسيحية تدريباً دقيقاً في ممارسة واجراء الطقوس الكنسية، تماماً كما يتلقى علماء الدين في الاسلام تدريباً دقيقاً في الشريعة وتنفيذ احكامها.

إن التشديد في المسيحية على «السر» الالهي كما يتجلّى بمولد وحياة وممات وقيامة السيد المسيح، ادّى ويؤدي الى التركيز على «الطقوس» المتعلقة «بمراحل التحول» في حياة الانسان كالمولد والمعمودية والزواج ثم الموت والدفن. يقابل هذا في الاسلام التشديد على علاقات الناس الحياتية في المجتمع بما فيها الزواج والطلاق والارث والملكية وغيرها. على أن هذا لا يعني ان هذه الامور الحياتية في المجتمعات المسيحية لا تتأثر بتعاليم الدين. على العكس تماماً، فكلنا يعلم مدى تأثير المسيحية في التشريع المدني للاحوال الشخصية في المجتمعات المسيحية. انما المقصود هو أن هذا التباين الايديولوجي بين الاسلام والمسيحية في ما يتعلق بمعنى الدين وكيفية ترابطه بالمجتمع البشري أدّى ويؤدي الى تباين واضح في التنظيم، أي في التدريب الديني وارتباط علماء الدين بالمجتمع. فبينما يشدد الاسلام، وخصوصاً السنة، على الشريعة وتنفيذ احكامها تشدد المسيحية على الطقوس ـ الاسرار وكيفية ادائها.

وهنا تبرز شمولية الدين في الاسلام. فإذا كان الاسلام دين شرع هدفه تحقيق شريعة الله في المجتمع الانساني فالسؤال الذي يتبادر الى الذهن

هو: أي نواحٍ من نواحي المجتمع يتناولها الدين؟ الجواب: كلها، لأن شمولية الشرع من كمال الدين: «اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً» (٥/٤)، «ان الدين عند الله الاسلام» (٣/١٩). الاصرار على شمولية الدين فعل ايمان في الاسلام، وهذا ما يعبر عنه عبد الرحمان الشرقاوي بقوله: «(الاسلام)، بطبيعته وجوهره، في كل الحلول الاجتماعية ومادته هي الانسان[٧]». او ما عناه الدكتور الخشاب، وهو استاذ العلوم الاجتماعية في جامعة الازهر، بقوله: «القرآن الكريم افضل ما كتب في العلوم الاجتماعية[٨]»، او قول معمّر القذافي «بأن القرآن شريعة المجتمع الاشتراكي الجديد[٩]». ولحظ هذه الشمولية عدد من المستشرقين الذين كتبوا عن الاسلام امثال جيب (١٩٧٥ : ١٢)، وبرنارد لويس (Lewis) الذي يسميها «عالمية الاسلام» (١٩٨١ : ٩) بمعرض حديثه عن مركزية الدين اي السيادة، أو جانسن (Jansen) الذي يشير إليها «بكلية الاسلام» (١٩٧٩ : ١٧).

وفي هذا المجال يجب التأكيد على أن شمولية الشرع في الدين أو «عالميته» و «كليته» هي فعل ايمان، ولا تعكس بالضرورة مدى تطبيق الاسلام او تأثيره في المجتمع، كما فهم ذلك برنارد لويس (١٩٨١) وبعض المستشرقين الآخرين الذين اعتادوا على فهم الاسلام من خلال العقيدة والتراث بغض النظر عن الواقع الميداني. إن شمولية الاسلام كدين لا تعني شمولية المسلك الديني لدى الأمة[١٠]. ان مدى تطبيق الاسلام في المجتمعات الاسلامية، او بالاحرى تنفيذ احكام الدين في المجتمع، كان وما زال المادة الأساسية التي تقوم على اساسها المعارضة السياسية والدينية. هكذا، ابتداءً من ثورة الخوارج

---

[٧] جاء هذا القول في تحقيق صحفي مع الشرقاوي في مجلة المجلة الصادرة في لندن سنة ١٩٨٢.

[٨] جاء هذا القول على لسان الخشاب في مؤتمر الاسكندرية صيف ١٩٧٤، وكان العرض في هذا المؤتمر تقويم العلوم الاجتماعية في الشرق الأوسط.

[٩] ورد هذا القول في عدد من خطابات العقيد القذافي.

[١٠] من هنا الاصرار على أن الاسلام كدين شيء والمسلمون شيء آخر.

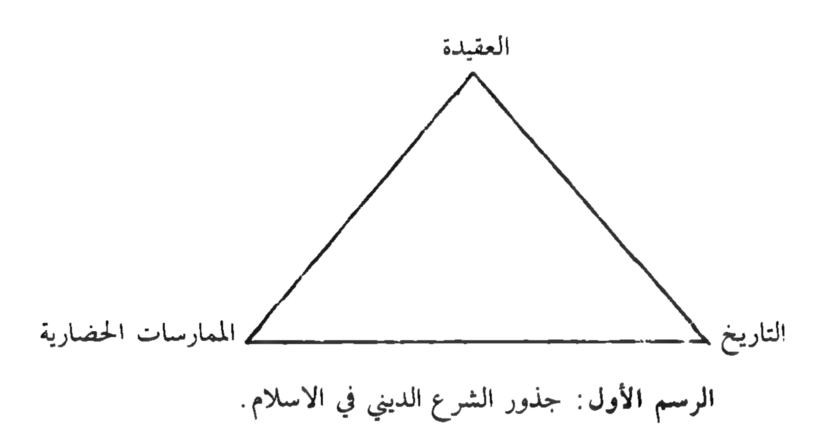
على الامام علي وثورة الحسين بن علي على يزيد بن معاوية في القرن الهجري الأول، مروراً بالحركات الدينية الثلاث، الوهابية والسنوسية والمهدية، التي قامت في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وانتهاء بثورة الخميني في ايران، ومحمد العطار (الاخوان المسلمون) في سورية، وجهيمان العتيبة في المملكة العربية السعودية، ومحمد الاسلامبولي (جماعة التكفير والهجرة) وغيرها في مصر اليوم.

من أهم الطروحات التي يعرضها الاستاذ عبد الله العروي والتي تلقى استحساناً بارزاً في اوساط المسلمين، واخصهم الذين ينشدون التبدل والتغيير في المجتمع، قوله: «أن المسلم المتغيّر لا يعني بالضرورة تغيّر الاسلام كدين[١١]». فالقول ان على الاسلام «أن يتلاءم مع العصر ويتكيّف مع الزمن» مرفوض جملة وتفصيلاً إذ انه، أي الاسلام، دين بعثه الله لكل الأزمان والعصور. وليس في هذا القول تناقض لا بالمعنى ولا بالمبنى، وهذا ما عبّر عنه الشيخ م. ب. عندما قال لي في احد لقاءاتي معه: «قد يبدل المسلمون مسالكهم، وهذا واقع، ويبقى دين الله هو هو ثابتاً أبداً». من هذه الزاوية لا يجوز فهم بعض ما كتبه محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) ورشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) في أواخر القرن الماضي واوائل هذا القرن، أو ما يكتبه عدد من المفكرين المسلمين اليوم امثال عبد الباري ساركار Sarker (١٩٨٠) ومحمد عمر شبرا Chapra (١٩٧٠) وحسن صعب (١٩٧٩، ١٩٨١) ومحمد أحمد خلف الله (١٩٨١) ومحمد عبد الرؤوف (١٩٧٩) وغيرهم، ما يكتبه هؤلاء عن توافق التعاليم الاسلامية مع بعض مفاهيم الحضارة الأوروبية الحديثة في الاقتصاد والعدالة الاجتماعية وحتى في الحقوق المدنية، من أن هذه المواقف ما هي سوى محاولات اعتذارية (من عذر) فقط. هذه المحاولات هي من باب الدفاع عن شمولية الدين في الاسلام، وهذا هو التعبير الاصح.

---

[١١] من محاضرة ألقاها الدكتور عبد الله العروي في مؤتمر عن الاسلام في الجامعة الاميركية في بيروت.

وفي هذا الصدد لا بد لي من التمييز بين نوعين من الشمولية: شمولية المصدر وشمولية الاداء. وأقصد بشمولية المصدر الجذور التي يشتق منها الشرع وهي ثلاثة: العقيدة والتاريخ والممارسات الحضارية[١٢]، والتي يمكن التعبير عنها بالمثلث المبيّن في الرسم الأول. وتشمل العقيدة القرآن الكريم والحديث الشريف، كما يشمل التاريخ مسلك الدولة الاسلامية الأولى بما فيها سيرة النبي والمهاجرين والانصار والخلفاء الراشدين، أي «السلف الصالح». أما الحضارة فتشمل الممارسات التي «تعارف» أو «يتعارف» عليها المسلمون



الرسم الأول: جذور الشرع الديني في الاسلام.

واصبحت بالتالي جزءاً لا يتجزّأ من كيانهم الاجتماعي، وكثيراً ما يعبر عن هذا المصدر من الشرع بالعرف والأعراف أو «الثواني». وتستعمل لفظة ثواني للدلالة على الاعراف لدى القبائل واخصهم قبائل جنوب العراق. من هذه الزاوية من الممكن توسيع مفهوم «الاجماع» ليشمل «اجماع» الفقهاء، وهم قلّما يجمعون، او اجماع اهل الحل والربط بقدر ما يشمل اجماع الجماعة، أي المجتمع الاسلامي أيّاً كان هذا المجتمع. أذكر انني عندما حاولت استدراج احد الشيوخ الدينيين في الخليج الى ادراك التناقض القائم بين تعاليم الاسلام

---

[١٢] أنظر على سبيل المثال ما كتبه هملتون جيب في هذا الصدد (جيب ١٩٧٥: ٦٨).

والعرف المتبع عندهم بعدم السماح لبنات العائلات الحاكمة بالزواج من الرجال الغرباء خارج العائلة، قال: «هذا عرف والعرف شرع مقبول». وكأني به يقول ان الحديث القائل: «لا تجمع امتي على خطأ» عينه يعني أن الاجماع شأن ديني.

إن شمولية المصدر هذه لا تعني بالضرورة شمولية الاداء. فإن يكون الشرع شاملاً لا يعني ان مسلك المسلمين وممارستهم شاملة للشرع. الاسلام قدوة، اسوة، مطلب ينشده المسلم دائماً وباستمرار. ولعله هذا هو المقصود بقول الدكتور حسن صعب: «الاسلام ثورة اجتهادية دائمة» (١٩٨١ : ٣٤). هذا الفصل بين الممارسات والتعاليم، بين الواقع والمثال المنشود، لا يشكل «عنصر تشنج» كما يفهمه كير Kerr (١٩٦٦ : ١)، انما هو نوع من «التكيّف» الانساني على التعاليم الدينية. فالمرء الذي يقول: «أقسو على حرمي من حين لآخر انما الاسلام يدعوني الى معاملتهن بالحسنى والمعروف» منسجم مع نفسه تمام الانسجام. بالطبع، هذا لا يعني أن المؤمنين لا ينشدون التوافق بين الممارسات والتعاليم - هم لهذه الغاية «في ثورة اجتهادية دائمة» - التوافق حلم ينشده كل تقي ورع بغض النظر عن انتمائه المذهبي او الحضاري. وعلاوة على ذلك، فهناك بعض المجتمعات الدينية كالدروز والاباضيين، مثلاً، ممن جعل مطلب «التوافق» نظاماً دينياً مستقراً، وذلك عن طريق تقبّل الايمان والمعرفة كنظم ذاتية مغروسة في النفوس.

٣ - استقلالية الأمة وسيادتها

إن شمولية الشرع للعقيدة والتاريخ والممارسات الحضارية في آن ما هي سوى حصيلة منطقية لشمولية الدين وكماله، كما هي تحصيل لاعتبار الدين شأناً مجتمعياً لا شأناً ايمانياً خاصاً فحسب. هذا المفهوم للدين يستلزم باستمرار وجود سلطة اسلامية مستقلة، خلافة او امامة او «دولة»، ترعى شؤون الشريعة وتنفذ احكامها. فالأمة الاسلامية ليست تلك التي تنفذ

احكام الشريعة فقط، انما هي التي تفعل ذلك باشراف سلطة اسلامية مستقلة.

هذا الاصرار على استقلالية السلطة الاسلامية في تنفيذ احكام الدين أدّى، وما زال يؤدي، الى بروز اتجاهين متعاكسين في الفقه. الاتجاه الأول هو انهماك الفقهاء في ايجاد صيغ تفصيلية تحدد الوضع المعيشي والحياتي بما فيها الحقوق والواجبات لغير المسلمين في الدولة الاسلامية، وأخصّهم اهلُ الذمة والمستأمنون. والاتجاه الثاني هو تجاهل شبه تام لوضع المسلمين في الدول غير الاسلامية، او وضع الطوائف والاقليات الاسلامية في الدولة التي يسيطر عليها المسلمون. الحالة الأولى تشكل دار الاسلام والحالة الثانية والثالثة دار الحرب التي لا يصح فيها إلا الجهاد. فلا عجب، انه في ظل عدم اقرار السلطة المركزية بشرعية تواجد الطوائف والاقليات الاسلامية، أن تصبح «التقية» اسلوباً تستعمله الطوائف والاقليات المنبثقة عن التراث الاسلامي للتكيُّف على الحكم والدولة التي يسيطر عليها المسلمون. ولذا فهي لا تصح في أهل السنّة وهم ارباب الحكم بقدر ما تصح في المجتمعات الاسلامية الأخرى. فالجهاد بالنسبة للدين كالتقية (من التقوى) بالنسبة للطوائف وكثيراً ما يرمز اليها «بالجهاد الاكبر» اي الجهاد ضد الذات. لنا عودة الى هذا الموضوع في ما بعد في معرض حديثنا عن الطوائف كأسلوب من أساليب الضبط الاجتماعي

إن مفاهيم الدين هذه لا تصح في جميع المجتمعات الاسلامية او الطوائف المتفرعة عن الاسلام - فهي، أي المفاهيم، تتنوع حسب الخلفية الاجتماعية والحضارية او النظم الاقتصادية والاجتماعية او حسب الانتماءات الطائفية. واقصد بالانتماءات الطائفية هنا مدى ارتباط، او بالاحرى عدم ارتباط، القوم بالدولة لجهة تواجدهم خارج سيطرة السلطة المركزية ومؤسساتها القسرية. ولا بد لنا في هذا المجال من التذكير بمقولة الكتاب الأساسية وهي أن الطوائف ما هي سوى ادوات تنظيمية ضابطة تفعل في المجتمعات التي لم تكن تخضع لسلطة الدولة وسلطانها، وهذا على غرار

«الدين» الذي يكوّن جزءاً لا يتجزأ من تركيبة الدولة ونظامها التشريعي. فإذا صحت هذه المقولة، وهذا ما سنحاول تثبيته في هذا الكتاب، فان الاسلام السنّة الذي استطاع أن يكيّف ايديولوجيته الدينية الى مفهوم الدولة وتركيبتها أو السلطة المركزية ونظمها، بات من الناحية المنهجية يشكل عنصر «الدين». أما المجموعات التي تفرعت عن التراث الاسلامي وتبنّت ايديولوجيات دينية ثائرة على السلطة المركزية، باتت تشكل عنصر «الطوائف». فكما يهتم «الدين» باستقلال الدولة وسيادة الشرع، كذلك تهتم الطوائف باستقلال مجتمعاتها، اوقل، مجموعاتها الدينية، وتنظيم امورها بمعزل عن السلطة المركزية.

٤ ـ معنى الطائفة في الإسلام

ومن هذه الزاوية فقط يمكن فهم الدين في الاسلام على أنه جامع للايمان والشريعة والدينونة وشامل للعقيدة والتاريخ والحضارة، فهو كل متكامل. هذا على عكس الطائفة تماماً التي ترد بمعنى جزء من كل. وهي بهذا المعنى ترد في القرآن في أكثر من ٢١ آية، ولا فرق في ورودها هكذا لا بالنسبة للأمة الاسلامية أو لغيرها من الأمم. ترد هكذا: «طائفة من أهل الكتاب» (٣/٦٩)، «طائفة منكم» (٣/١٥٤)، «طائفة من المؤمنين» (٢/٢٤)، «طائفة من بني اسرائيل» (٦١/١٤)، وكلها بمعنى جزء من كل. وقد ترد بمعنى جزء من جزء كما جاء في الآية ١٢٢/٩: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا بالدين»، أي أن الطائفة جزء من «فرقة». أو أنها تأتي بمعنى «مجتمع ديني» ذي شخصية خاصة كما ترد في الآية ١٥٦/٦: «انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا»، أي أهل الكتاب. أو بمعنى تحزّب سياسي: «وإنْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما» (٩/٤٩).

أما الأمة فتأتي غالباً بمعنى المجتمع الديني الكل المتكامل كما جاء في «أمة مسلمة» (٢/١٨٢) أو «أمة واحدة» (٥/٤٨)، أو «في كل أمة رسولاً» (١٦/٣٦)، أو «من كل أمة شهيداً» (١٦/٨٤). وتأتي أيضاً بمعنى جزء من

كل كما جاء في الآية ١١٣/٣: «من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله»، أي جزء أو طائفة. أو كما جاء في الآية ٢٣/٢٨: «ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون»، أي حشد من الناس. وقد تأتي اللفظة بمعنى نموذج مسلكي يحتذى به كما جاء في الآية ١٢٠/١٦: «ان ابراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً»، أي نموذجاً من القيم العليا. أو في الآية ٢٢/٤٣: «ان وجدنا آباءنا على أمة وانا على اثرهم مهتدون»، أي على مسلكهم أو مذهبهم الصالح.

أما «الملة» فكثيراً ما ترتبط «بقوم ابراهيم» كما تتردد في عبارة «ملة ابراهيم» في الآية ١٣٠/٢، ١٣٥/٢، وغيرها. وقد تأتي بمعنى «ايمان» أو «دين»: «واتبعت ملة آبائي ابراهيم واسحق ويعقوب» (٣٨/١٢). أو بمعنى القوم والشعب أو الجماعة: «ما سمعنا بهذا في الملة الأخيرة» (٧/٣٨). أو بمعنى مذهب أو عقيدة كما جاء في الآية ٨٩/٧: «لنخرجك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا».

غير أن هذه الألفاظ وان اتخذت من الناحية اللغوية أبعاداً متنوعة من المعاني، فانها من الناحية المنهجية التنظيمية قد اخذت شكلين أساسين: أولاً، تلازم الدين بالدولة والسلطة المركزية للأمة؛ وثانياً، تلازم الطوائف باستقلالية المجموعة أو الجماعة الدينية بمعزل عن نظم الدولة ومؤسساتها. وعلى هذا الأساس آثرنا في هذا الكتاب استعمال لفظة «طائفة» بدلاً من «فرقة» كما يفعل البغدادي أو من «ملة» أو «نحلة» كما يفعل الشهرستاني[١٣]. فهي، أي لفظة «طائفة»، تؤدي المعنى الديني كما ترد في القرآن الكريم بقدر ما هي مصطلح لغوي شائع ومقبول لدى العامة وأهل الفكر.

هذا التباين بين الدين والطوائف، من ناحية ارتباط الدين باستقلالية الدولة والسلطة المركزية وارتباط الطوائف باستقلالية الجماعة ضمن الدولة أو

---

[١٣] أنظر كتاب **الفرق بين الفرق** للبغدادي (١٩٧٨) وكتاب **الملل والنحل** للشهرستاني (١٩٦٨).

خارجها، هذا التباين أدّى ويؤدّي الى تمايز بينهما يقوم على خمس قواعد: (١) مدى استيعاب التراث الديني، (٢) مركزية الدين وتمركز الطوائف في الملاحق، (٣) السيطرة الاقليمية لدى الطوائف، (٤) ثنائية التنظيم الديني، (٥) وثورية الايديولوجيا الدينية.

وقبل أن أتناول هذه القواعد أريد أن أؤكد على أمرين: أولاً، أن هذه القواعد الخمس لها هذه الصفة - صفة التمييز بين الدين والطوائف - اذا ما اعتبرت بمجموعها كلها وكأنها وحدة تحليلية واحدة متماسكة مع بعضها البعض. فلا يجوز اعتبار أي من هذه القواعد بمفردها دون العودة الى الكل، كأن يقال، مثلاً، أن الحركات الدينية الثلاث، الوهابية والسنوسية والمهدية، «طوائف» لأنها فعلت في الملاحق البعيدة عن جسم الدولة والسلطة المركزية. صحيح أن هذه الحركات الدينية الثلاث تشارك الطوائف في تمركزها في الملاحق ولكنها على غرار الطوائف لا تتصف بثورية الايديولوجيا الدينية أو ثنائية التنظيم الديني. كانت هذه الحركات وما زالت سلفية المنشأ والمعتقد، كما كانت ثوريتها موجهة أصلاً ضد التدخل الأجنبي ولم تكن موجهة ضد الدولة الاسلامية وسلطتها المركزية كما هي الحال بالنسبة للطوائف.

ثانياً، ان التمايز بين الدين والطوائف بمجموعها يضع الطوائف كلها في مصاف واحد، وهذا أيضاً لا يجوز بحيث أن الطوائف تختلف في ما بينها بمقدار ما تختلف في مدى ارتباطها، تقرّبها أو تباعدها، عن «الدين» كسلطة مركزية. يقع الفرق بين الاثنين في درجات متفاوتة وهذا ما سنلحظه في حينه. سأتناول القواعد الثلاث الأولى في الفصلين التاليين والقاعدتين الأخيرتين في الفصول اللاحقة.

الفصل الثالث

خصائص الدين والطوائف:
مدى استيعاب التراث الديني

المنظور الأساسي لهذه القاعدة هو أن تلازم الدين، وبالتالي أهل السنّة، بالدولة جعلهم أكثر استيعاباً للتراث الديني من الطوائف التي التزمت وتلتزم باستقلالية المجتمع الديني ووحدته. ويعود هذا الأمر الى تركيبة الدولة بالذات على أنها سلطة مركزية جامعة تشمل مجموعات اثنية وعرقية متنوعة، أو طبقات اجتماعية ومذاهب دينية متفرقة، أو غير ذلك من التصنيفات والترتيبات الاجتماعية الأخرى كأهل الريف والمدن، أو البدو والحضر، أو القبائل والفلاحين، أو الغازين والمغزوين.

لا مجال لنا هنا للبحث في نشأة وتطور الدولة بالتفصيل، انما لا بد من التذكير بصفتين ملازمتين لها: اعتماد السلطة في الدولة على الشرع والتشريع في الحكم، ومن ثم تعددية المجتمع وتنوع فئاته. الصفة الأولى سياسية تتعلق بالتنظيم السياسي للدولة وبروز السلطة المركزية فيها، والصفة الثانية اجتماعية تتعلق بتركيبة المجتمع وتعدد أو تنوع المجموعات البشرية فيه. والواقع هو أن الصفة الواحدة ترتبط ارتباطاً عضوياً بالأخرى. فلولا بروز التعددية الاثنية والاجتماعية في المجتمع لما اضطرّت السلطة الاعتماد على

الشرع والتشريع بدلاً من الترابط القرابي في الحكم. فلا عجب اذن أن التشريع الأول في التاريخ القديم - تشريعات حمورابي - بدأ يظهر مع بروز المدن في الألف الرابع قبل الميلاد، وهي، أي المدن، أول نمط من أنماط الاستقرار الانساني الذي شهد عامل التعدد الاثني أو الطبقي في المجتمع. ولعلّ هذا ما قصده ارك ولف Wolf (١٩٥١) بقوله ان الاسلام في مطلع انتشاره غيّر المفاهيم وبدّل أساليب الحكم في مكة المكرمة وذلك عن طريق استبدال العلاقات الخاصة القائمة على عنصر القرابة بالعلاقات العامة الجامعة القائمة على أساس التعاقد المستمد من الشرع الديني (ولف: ١٩٥١).

هذا الارتباط بين الدين ـ الشرع بالدولة كسلطة مركزية، من جهة، وتعددية مجتمع الدولة، من الجهة الأخرى، هو الذي جعل أهل السنّة، وهم أرباب الحكم، أكثر استيعاباً للتراث الديني من الطوائف. ويظهر مدى هذا الاستيعاب بالنسبة الى الخلافة أو الامامة أو في عدد المذاهب الفقهية المعترف بها بقدر ما يظهر بالنسبة الى عدد كبير من الممارسات الحضارية التي، وان اتخذت بعض الاحيان أبعاداً دينية، فانها لم تكن مستمدة مباشرة من الدين. وتشمل هذه الممارسات بعض المآكل والأسماء، كما تشمل نظم العمل وأنماط الزواج والطلاق والتفاعل مع الآخرين.

١ ـ الخلافة والامامة

بينما حصرت الشيعة الأمامية أو الطوائف الأخرى المتفرعة عن التراث الشيعي «الامامة» «بالعترة الطاهرة»، أي بالامام علي والأئمة اللاحقين من بعده، وسّع السنّة دائرة «الخلافة» لتشمل قريش أولاً، كل بطون قريش، ومن ثم جعلوها في الواقع وقفاً على من غلب. «الحكم لمن غلب»، يقول الامام الشافعي. والجدير بالذكر هنا أن «الشيخين» أي أبا بكر وعمر كانا ينتميان الى أضعف بطون قريش، كان أبو بكر ينتمي الى بني تيم وعمر الى بني عدي، وكان بنو هاشم وأمية أقوى بطون قريش آنذاك[١].

---

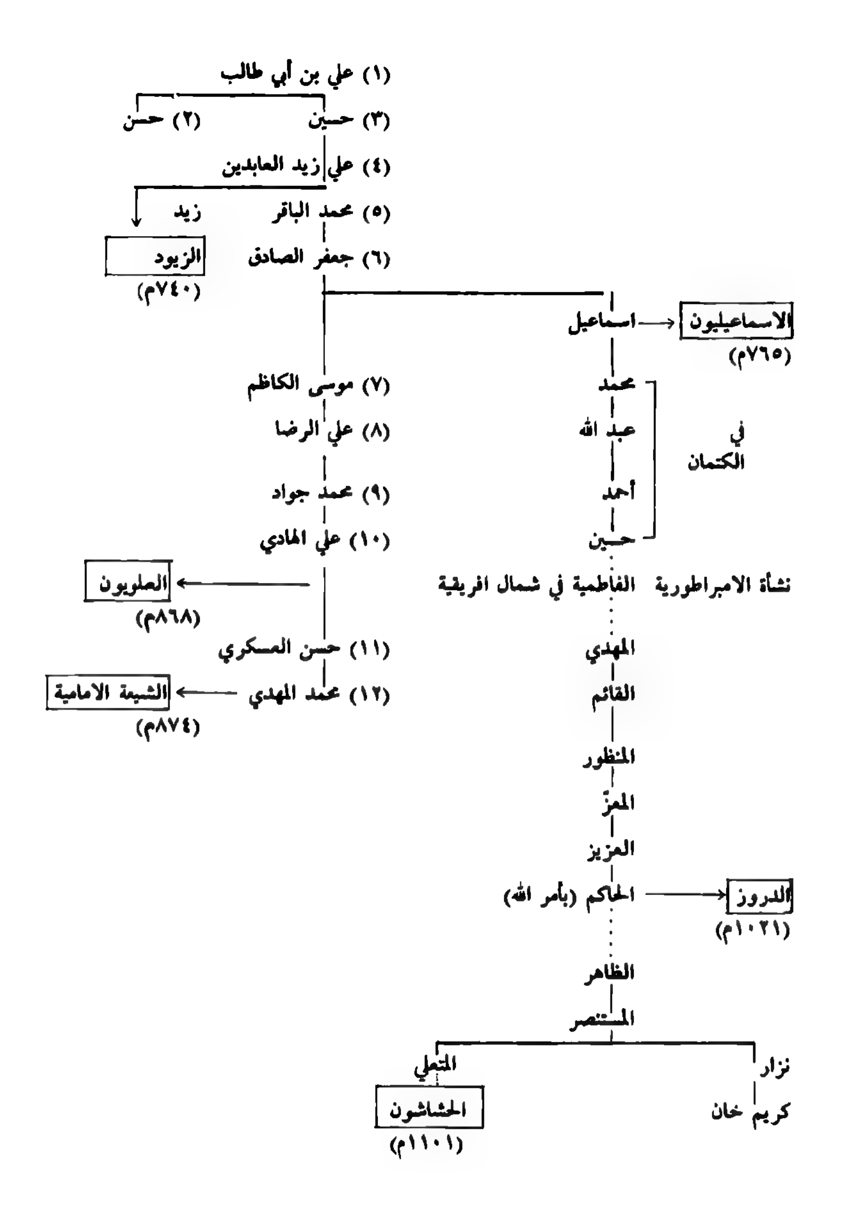
[١] للتفصيل راجع العقاد (لا.ت.: ٢٧).

غير أن حصر «الامامة» في «العترة الطاهرة» لدى الطوائف المتفرعة عن التراث الشيعي لم يكن يلقى اجماعاً عاماً، لا في سَوْق الامامة وتسلسلها، ولا في قطعها وايقافها، أو في تعيينها وطرق النص عليها. فبينما يسوق الزيود الامامة من علي الى زيد بن زين العابدين ويوقفونها عنده، تسوقها الامامية الى محمد الباقر وتوقفها عند محمد الهادي الامام الثاني عشر، ولهذا السبب عرفت الشيعة الامامية بالاثني عشرية. أما العلويون فتتحدث مصادرهم بشيء من الاجماع عن سوق الامامة في اثني عشر اماماً ابتداء من الامام علي حتى المهدي المنتظر ـ تماماً كالشيعة الامامية. يقول الشيخ علي عزيز ابراهيم العلوي في كتابه **العلويون فدائيو الشيعة المجهولون** «الرسول نص على امامة أمير المؤمنين الذي نص على امامة الحسن... وهكذا الى المهدي المنتظر» (العلوي ١٩٧٢ : ١٩٥).

ويؤكد هذا القول كل من الشيخ محمود صالح في كتابه **النبأ اليقين عن العلويين** (١٩٦١ : ١٥٢)، وهاشم عثمان في كتابه **العلويون بين الاسطورة والحقيقة** (١٩٨٠ : ٧٩ـ٨٠)، ومحمد أمين غالب الطويل في كتابه **تاريخ العلويين** (١٩٦٦ : ٧٧)، وغيرهم ممن كتب في هذا الموضوع. أما الفرق والطوائف الأخرى فتسوق الامامة في اسماعيل بعد جعفر الصادق ومنها الاسماعيلية والدروز الذين يوقفونها عند الحاكم بأمر الله. راجع الرسم الثاني الذي يوضح هذه الأمور بالتفصيل.

ان مدى استيعاب التراث لا يقتصر فقط على تحديد دائرة الخلافة أو الامامة انما يتناول أيضاً طرق التعيين. فبينما تقول الشيعة بامامة النص، أي بنص السلف على الخلف، يقول السنّة بالاختيار والشورى والمبايعة، وكلها روابط تعاقدية بين الأمة والخلافة.

على أن هذا الخلاف بين الطوائف حول سوق الامامة وتسلسلها أو قطعها وايقافها أو تعيينها والنص عليها ليس خلافاً اعتباطياً أو من باب الجدل الأكاديمي أو البيزنطي، انما يعكس في الأساس تركيبة الطائفة وبنيتها الاجتماعية. هناك توافق مدهش بين صفات الامام وسيرته وبين الأوضاع



الرسم الثاني: تسلسل الأئمة لدى الفرق والطوائف الاسلامية*

* الطوائف التي برزت في الاسلام ولم تستمر كالكيسانية والممطورة والمباركية وغيرها، وعددها كثير، لم تلحظ في هذا الرسم ـ للتفصيل راجع الشهرستاني (١٩٦٨) والبغدادي (١٩٧٨).

والتنظيمات الاجتماعية السائدة في مجتمع الطائفة التي تحذو حذوه وتقتدي به معتبرة اياه مثال المسلك الديني الخالص.

وعلى سبيل المثال، اعتبر من الناحية المنهجية الترابط العضوي بين امامة زيد وتركيبة المجتمع القبلي في شمال وشرق اليمن حيث يستوطن الزيود. فهو بالنسبة لهذه القبائل رمز حي لمفهوم السلطة القائمة على أساس التوازن المضاد بين فصائل القبائل وبطونها، اذ تسعى كل فصيلة بمفردها الى فرض سلطانها على الآخرين عن طريق النزاع شبه الدائم اما بالغزو أو بالحرب[٢]. وهم في خضم هذا النزاع شبه الدائم يقيمون الامام الواحد ليعزلوا الآخر، والعكس صحيح، تماماً كما فعل «زيد»، وهو ابن امة، عندما قام بثورته الفاشلة ضد الامويين سنة ٧٤٠م في الكوفة حيث قتل على يد مؤيديه وشيعته.

ومن الممكن تعميم هذا التوافق ليشمل الطوائف الأخرى كالتوافق مثلاً بين سير عدد من الأئمة وأوضاع الشيعة الامامية الذين كانوا يشكلون المجموعات المستضعفة في المجتمع العربي الاسلامي. سنعود الى هذا الأمر في بحث لاحق ولكن يكفي أن نشير هنا الى أن التشيع على الطريقة الاثني عشرية كان مبدأ «الموالي» والمستضعفين في العهد الأموي. واستمر هكذا حتى اليوم اذ أصبح التشيُّع عقيدة الفئات المغلوبة على أمرها في جميع البلدان العربية بلا استثناء. بالطبع، هذا لا يعني أن الفئات المغلوبة على أمرها كلها كانت تشيّعت، انما يعني أن الذين تشيّعوا كانوا من المغلوبين على أمرهم. ولا يمكن، لا بل ولا يجوز، الوقوف عند هذا الأمر دون ربطه بسيرة الأئمة الذين عاشوا حياة تقشف وتعبد وهم العارفون بمصائر البشر والعباد. وفي هذا السياق تحدِّثنا مصادر الشيعة عن الامام علي أنه كان «يقتات الشعير» (كاشف

---

[٢] للتفصيل عن مفهوم السلطة لدى بعض القبائل العربية بالنسبة لمبدأ التوازن المضاد راجع مقالة فؤاد اسحق الخوري (١٩٨١: ٧٥-٨٧).
يقتصر الغزو عادة على أخذ الغنائم وسلب الممتلكات التي يمكن حملها أو نقلها، أما الحرب فيشمل، علاوة على ذلك، احتلال الأرض وضمّها.

الغطاء لا.ت.: ٩٣)، وكان الصادق «عزوفاً عن مغريات الدنيا يجالس الفقراء والمماليك» وكان الرضا «يلبس الخشن من الثياب ولا يأكل سوى الجشب من الطعام» (فضل الله ١٩٧٣:٤٨). مصادر الشيعة كلها تركز على شمولية المعرفة لدى الأئمة وعلى التواضع في العيش والتزهد في الحكم والابتعاد عنه. ويأتي الابتعاد عن الحكم اما من باب المحافظة على وحدة المسلمين كما فعل الامام علي فوراً بعد وفاة النبي، أو تجنباً لاستعمال القهر والبطش في فرض سياسة الدولة كما فعل الامام الرضا الذي رفض تسلم زمام الحكم في عهد المأمون.

أوليست هذه الصفات التي تركز على التقشف في العيش والزهد في الدنيا وتجنب الاغراء في الحكم - أوليست هذه الصفات والسير أحبها على قلوب المستضعَفين لا المستضعِفين، المحكومين لا الحاكمين؟

الا تصب هذه كلها، وأخصها تجنب الحكم ورفضه، في زاوية الاهتمام باستقلالية «المجتمع» بدلاً من سيادة الدولة والسلطة المركزية؟ ولعله من هذا المنطلق - منطلق المستضعَفين والمقهورين - يمكن فهم اصرار الشيعة الامامية على أن «العدل» جزء لا يتجزأ من صلب الدين وأصوله (الزين ١٩٧٩:٤٦)، وأن الجور والظلم قائمان أبداً في غيبة الامام المنتظر صاحب الزمان. فكما يتحدث أهل الحكم والسلطة، أي السنة، عن «الاجماع»، يتحدث المحكومون المستضعفون، أي الشيعة، عن العدالة والظلم. والجدير بالتأكيد هنا أن هذه الظاهرة الايديولوجية، أي تبني أهل الحكم لفكرة الاجماع والحاح المستضعفين في طلب العدالة، تصح في كل المجتمعات الحاضرة والماضية على حد سواء، مهما تنوعت هذه المجتمعات غربية أم شرقية، سياسية أم دينية.

سنرى في هذا السياق، في البحث اللاحق، كيف أن هذه المفاهيم كالعدالة والمساواة، أو الظلم والجور، أو «التقية» والايمان، وغيرها من المفاهيم ما هي، من الناحية المنهجية، الاّ أبعاداً أيديولوجية تبنتها الأقليات المسلمة للتكيف على نظم الحكم في الدولة الاسلامية.

هي في الأساس مخارج ايديولوجية تمكن الطوائف من التوفيق بين

موقعها الرافض للحكم والسلطة المركزية من جهة وبين اهتمامها بـوحدة الجماعة الدينية واستقلالها من الجهة الأخرى. ومن الممكن فهم «الباطن» من هذا الباب، باب الاهتمام باستقلالية «الجماعة»، أي الطائفـة، بدلاً من الدولة المركزية وسيادتها. فالباطن منهجياً وازع داخلي يفعل «كـالتقية» في القلوب ولا يفعل في الشرع والتشريع المرتبط بأسس الدولة ونظمها. السؤال الكبير الذي يتبادر الى الذهن هو: هل من الممكن لأهل الحكم أن يحكموا عن طريق «الباطن»؟ فإن كان الجواب بالنفي، فعن طريق «الباطن» يمكن توطيد الايمان، لا الشرع او التشريع.

المهم هو أن اهتمام الطوائف باستقلالية الجماعة جعلها أقل استيعاباً للتراث الاسلامي من الدين المرتبط بالدولة والحكم. فان تكون الطوائف أقل استيعاباً للتراث لا يعني أبداً أنها أقل اهتماماً به. فهي تهتم بالتراث بقدر ما يتلاءم مع أوضاعها الاجتماعية وادائها التاريخي، وأقصد بالاداء التـاريخي مدى ارتباطها أو عدم ارتباطها بالدولة كسلطة مركزية. الطوائف أقل استيعاباً للتراث انما أشد حصراً واختياراً للتقاليد الدينية. وما هذه، أي تضييق رقعة الاستيعاب، الا نتيجة حتمية لتلك، أي الاصرار على حصر واختيار التقاليد التي تتلاءم مع تركيبة المجتمع الديني وبنيته الاستقلالية.

٢ ـ المذاهب الفقهية

وما يقال في الخلافة أو الامامة يقال أيضاً في الصحابة وفي المذاهب الفقهية. بمعنى آخر، ان ارتباط الدين بالدولة جعل السنّة اكثر استيعـاباً للصحابة والمذاهب الفقهية من المجتمعات الاسلامية الأخرى: فهم، أي السنة، يعترفون بجميع الصحابة. كما وأنهم يعترفون بأربعة مذاهب، الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، وقد يأخذ البعض منهم بمذهب الصادق ايضاً. بينما يميل الآخرون الى الاعتراف بمذهب واحد، وقد يحدث ان يكون هذا المذهب عينه مستمداً من المذاهب الأربعة كما هي الحال بالنسبة الى الاباضيين والزيود.

هذا التعدد في المذاهب ما هو الآ انعكاس واضح لتعدد مجتمع الدولة وتنوع فئاته، وبالفعل ما كاد الخمينيون يسيطرون على الدولة في ايران حتى اخذوا ينادون «بوحدة المذاهب»[٣]. أضف الى ذلك أن أوجه الشبه بين هذه المذاهب أكثر بكثير من أوجه الخلاف، ثم ان التمايز في كثير من الأمور بين المذهب الجعفري، على سبيل المثال، والمذاهب السنية الأربعة ليس أعظم من التمايز بين المذاهب الأربعة عينها. يقول جيب (Gibb) في هذا الصدد بأن الحكم العباسي في عهد المتوكل لكان اعترف رسمياً بالمذهب الجعفري لو لم يقم الشيعة بانتفاضات ثورية متفرقة ضد الحكم (جيب ١٩٧٥ : ١٢). ومهما يكن من أمر، فقرار الاعتراف بالمذاهب الفقهية الأربعة أكده قرار سياسي اتخذته الدولة في العهد العباسي تحاشياً للفوضى التي سادت الأمة آنذاك. اما الشيعة الذين رفضوا هذا القرار السياسي وقالوا باتباع المذهب الجعفري عرفوا في ما بعد «بالرفضة»، في المصادر السنية على كل حال.

ثم ان مبدأ الحصر والاختيار هذا يمارس في مذاهب الفقه بقدر ما يمارس بالاسناد والأحاديث. فبينما تحاول السنة استيعاب التقليد الديني برمته، ينحو الشيعة والعلويون الى حصر الاسناد بالائمة وبعض الصحابة متجنبين سير بعض الخلفاء الراشدين كعمر وأبي بكر أو بعض المقربين من النبي كزوجته عائشة، مثلاً، ابنة أبي بكر. وعلى غرار ذلك، تميل الاباضية الى حصر التقاليد الدينية بالشيخين أبي بكر وعمر دون عثمان أو علي، ولهم في هذا المجال مؤلف خاص اسمه بدع عثمان (معمّر لا.ت. : ١١٣-٢٠٦).

غير أن هذا الحصر في الاسناد والتحقق من الأحاديث والتقاليد الدينية يصح، أكثر ما يصح، في اختيار «الاشخاص» الذين يسند اليهم الحديث أو التقاليد ولا يصح في عملية الاسناد عينها. صحيح ان السنة يسندون في كثير من الأحيان عن طريق أبي هريره ويسند الشيعة عن طريق أبي العباس،

---

[٣] راجع تصريح الرئيس الايراني حجة الاسلام علي خامنئي الوارد في جريدة النهار في ١٩٨٥/٥/١٩.

ولكن عملية الاسناد هي اياها لدى الجميع وان اختلفت التسميات. هذا يعني أن عملية استخراج الشرع من الأحاديث عن طريق الاسناد وما يشمله هذا من التدقيق في الحديث حسب تواتره وتكراره ومصدره وتلاؤمه مع النص، هذه العملية كمنهج أو كاجراء تشريعي، هي اياها وان قيل لها لدى السنة «قياساً» وقيل لها لدى الشيعة «اجتهاداً»، أو قيل لها لدى الاباضية «رأياً». فالفرق بين القياس والاجتهاد ليس في عملية استخراج الشرع والتدقيق في الأحاديث، بل في الأشخاص المسندة اليهم الأحاديث.

هذا ناهيك، بالطبع، عن معانيها الأيديولوجية. فالاجتهاد مبدأ يرتبط أصلاً بأيديولوجية الباطن والظاهر، التي هي من كمال الدين، كما يرتبط بموقع الامام بالنسبة لمفاهيم الباطن من الدين. أما القياس فيرتبط مباشرة بالاعتقاد القائل أن «كمال الدين» يكمن في القرآن الظاهر قياساً على ما درج عليه السلف الصالح. فالانسان الذي لا يستطيع فهم «الباطن» وادراك سره عليه أن يقتدي بالامام الذي «اختير» لهذا الدور. والانسان الذي لا يستطيع فهم كمال النص ـ والنص الكامل هو ظاهر وباطن ـ «يجتهد» في فهمه عن طريق «تقليد» الامام أو «المقام» أو من يمثلهم من أولياء الأمر.

٣ ـ الممارسات الحضارية

ويشمل مبدأ الحصر والاختيار لدى الطوائف أموراً وممارسات حضارية شتى مستمدة مداورة من الدين وان لم يكن لها مباشرة مدلولاً دينياً صريحاً. وتشمل هذه الممارسات بعض أسماء العلم أو بعض المآكل والتفاعل الاجتماعي والعمل. لائحة الحصر والاختيار بالنسبة للممارسات الحضارية لدى جميع الطوائف طويلة جداً يصعب التحدث عنها بالتفصيل، انما سأورد، على سبيل المثال، عدداً منها كنت قد تمكنت من جمعها خلال دراساتي الميدانية.

فالسنّة الذين يميلون الى استيعاب التراث الديني برمته لا يميزون بين أسماء العلم المرتبطة بهذا التراث. صحيح أنهم يتجنبون استعمال بعض أسماء

العلم كعبد الرسول وعبد النبي وعبد الزهراء وعبد علي التي يستعملها الشيعة الاماميون، انما لا يخرجون بتجنبهم هذا عن التراث الديني الصرف، اذ ان هذه الأسماء عينها مستحدثة وكثيراً ما تستعمل لغاية الحصر والاختيار لا لغاية الاستيعاب. هذا على غرار الطوائف المتفرعة عن التراث الشيعي التي تتجنب استعمال أسماء العلم كعمر وبكر ومعاوية ومروان وعائشة ويزيد وغيرهم ممن عرفوا بمنافستهم أو عدم ولائهم لعلي ولأهل البيت من بعده.

كما انها، أي الطوائف، تحاول أن تكثر من استعمال تلك الأسماء التي تتوافق مع منظور اختياراتها الدينية ـ أقول «تحاول» لأن عنصر الاختيار هنا يأتي على سبيل التفضيل لا الحصر. فهناك اسماء علم كثيرة يتشارك في استعمالها عدد كبير من الطوائف بغض النظر عن جوهر، أو قل خاصية، ايديولوجيتها الدينية. وتشمل هذه الاسماء اسماء الانبياء والرسل الذين سبقوا الاسلام كموسى وخضر وعيسى واسحق ويعقوب ويحيى وداود وسليمان وابراهيم وغيرهم، كما تشمل الأسماء المشتقة من التراث الحضاري الذي ليست له صفة دينية معينة كمعن ومنذر وغسان وعدنان. أو الأسماء المشتقة من الحالات الطقسية كرعد ومطر ووابل وغيث وغياث. أو من الأوضاع الكونية كسهيل وزهرة ونجم وقمر وشمس وبدر وبدران. أو من الألوان الطبيعية كأبيض وبيوض وأزرق وزريق وزروق وأسود وسويدان وغيرها. أو من المآكل والخضار كدبس وكوسا ورمان وسكّر وفليفلة. أو من الحالات الجسدية كأعور وأطرش وأخرس وعرجان. أو من الصفات الشخصية ككرم وكريم ووسيم وجمال وكمال وصالح وصادق ومرزوق وغيرها أسماء كثيرة. هذا مع العلم أن بعض الطوائف، كالدروز، مثلاً، يتميزون باستعمالهم أسماء العلم التي يصعب ربطها بتقليد ديني معين، والتي كثيراً ما تدل على رقة في النفوس كعزيز ولطيف وعاطف ورؤوف وسليم ونديم وسعيد وغيرها.

وهكذا يتّسع مبدأ الحصر والاختيار ليشمل عدداً من المآكل المتنوعة التي تتجنبها بعض الطوائف لأسباب مستمدة من التقليد الديني دون أن يكون لها نص ديني صريح. واليك حفنة من التفاصيل الاثنوغرافية في هذا الشأن.

يتجنب بعض الشيعة الامامية في البحرين، على خلاف السنّة، أكل سمك الهامور لأنه «يأكل كل شيء»، حسب اعتقادهم. كما أنهم لا يأكلون رئة الدجاج أو طحال الذبيحة، ولا يشربون من الشاي والقهوة ما أعدّه غير المسلم. ويقال عن اليزيديين أنهم يتجنبون أكل الخس والملفوف والقرنبيط وبعض الخضروات الأخرى التي تزرع قرب المنزل علّها تكون قد تنجّست بعذرة الانسان. يقول السيد الحسني في هذا الصدد أن أعظم اهانة يمكن تسديدها ليزيدي هو أن يقال له: ««خس الموصل في مخّك» (الحسني ١٩٦٧: ١٠٧-١٠٨) ثم يتابع أن اليزيديين لا يأكلون الخس لأنه على اسم نبيتهم الخاسية، ولا يأكلون السمك تيمناً بالنبي يونان، أو لحم الغزال لأنه غنم أحد أنبيائهم (الحسني ١٩٦٧ : ١٠٨). والمعروف عن العلويين أنهم لا يأكلون لحم أنثى الحيوان ولا الأرنب أو لحم الجمال كما أنهم يتجنبون أكل سمك السلّور والحنكليس الذي يكثر في ديارهم (الشريف ١٩٦١: ١٩٢).

وفي السياق نفسه، يمتنع الدروز والاباضيون، وخصوصاً المتمسكين منهم بأهداب الدين، عن التدخين وعن شرب القهوة والشاي، كما أنهم، أي المتدينون، يمارسون التقشف في المأكل والملبس والمسكن. ويمتنع الدروز عن أكل «الملوخية» وذلك بسبب تحريم الحاكم بأمر الله لها بعد أن رأى مدى شغف الناس بها في مصر زمن حكمه. ويقال عن شيوخ الدين عند الدروز أنهم يرفضون تقبل التبرعات و«الشرفيات» من موظفي الدولة لظنهم بسوء مصدرها. وعندما يصل المتعبد عندهم الى أعلى المراتب الدينية يمتنع تلقائياً عن أكل اللحوم مكتفياً باستهلاك ما تنتج يداه من الزراعة (أبو صالح لا.ت.: ١٠)[٤].

ويتمثل مبدأ الحصر والاختيار عند الطوائف في مجالات التفاعل الاجتماعي والعمل، كما يتمثل في مدى تقبلهم مشاركة الآخرين لهم في التعبد واقامة الشعائر الدينية. فبينما يميل السنّة الى اتباع سياسة «الاستيعاب»

---

[٤] في ما يتعلق بالاباضية راجع أمينة فراج (١٩٦٩) أو ت. مدني (١٩٦٣).

تميل الطوائف، كل على طريقتها الخاصة، الى اتباع سياسة الحصر. جوامع السنة ومساجدهم مفتوحة باكثريتها أمام الجميع بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية، وكذلك هي الحال بالنسبة الى الصلاة ومشاركة الآخرين بها. ويطبق هذا المبدأ، مبدأ الاستيعاب، على كثير من الممارسات الدينية ما عدا الحج الى البيت الحرام في مكّة، الشيء الذي يحرَّم على غير المسلمين. أما الشيعة الامامية فتميل الى حصر المشاركة في الصلاة أو في اقامة الشعائر الدينية الأخرى كالزيارات الى ضرائح الأئمة والأولياء أو المشاركة في «التعزية» في عاشوراء ـ تميل الى حصرها في صفوف «المؤمنين» فقط دون غيرهم من الناس. وهكذا تميّز الشيعة بين المسجد و«المأتم»، أو «الحسينية» كما يقال لها في لبنان، على أساس أن الأول مكان مقدس يحرم دخوله على غير المسلمين، والثاني مكان للتبشير في الدين دخوله حلال للجميع. وتماشياً مع هذا المبدأ كان الشيعة في البحرين، خلال سنة ١٩٧٤، يعارضون قرار الحكومة جعل مسجد الخميس أثراً تاريخياً يؤمه السياح والمواطنون من كل حدب وصوب بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية، وذلك على أساس أنه مسجد بني في زمن الامام علي ولا يجوز دخوله الا للمؤمنين.

غير أن امريز بيترز الذي قام بدراسة ميدانية لقرية جبيع الشيعية في جنوب لبنان كان ذكر في مقالة كتبها عن تمثيلية عاشوراء أن أحد المسيحيين الذين كانوا يعيشون في هذه القرية، وعددهم قليل جداً، كان يشارك في التمثيلية بصفة مرسال بين الفرقاء المتحاربين، وأن هذا الدور كان يعطى له بالتتالي سنة بعد سنة (بيترز: لا تاريخ). وقد أفادني عدد من أهل الجنوب في لبنان أن مشاركة المسيحيين في بعض الشعائر والعبادات الشيعية أمر مألوف، خصوصاً في القرى المتعددة الطوائف. وهذا أمر معقول اذ ان المشاركة في العيش تفرض نوعاً من التكيف الديني المتبادل قلّما تجده في المجتمعات الموحدة المذهب. ويظهر أن هذه المشاركة كثيراً ما تقتصر على الشعائر المنبثقة من عاشوراء والأحداث المرتبطة بذكرى كربلاء، وهي أمور ليست من صلب الدين وأصوله بقدر ما هي جزء لا يتجزأ من التراث الشيعي الشامل. أضف الى ذلك أن مشاركة المسيحيين في هذه الشعائر كثيراً ما تقتصر على الأدوار

الهامشية، اذا صح هذا القول، كنقل الرسائل بين الفرقاء المعنيين، أو التعاطف مع هذا الفريق أو ذاك، أو المشاركة عن طريق الاستماع الى حيثيات الذكرى أو اعداد الطعام (عيش الحسين) وتناوله. وهذه كلها أمور حضارية، جزء من التراث، فرضها منطق التعاطف بفضل الوحدة في العيش.

وعلى كل حال، ان الشيعة الامامية، في ما يتعلق بمشاركة الآخرين لهم في العبادات والشعائر، هي أقرب الى مبدأ الاستيعاب الشامل من الطوائف الأخرى التي ترفضه مسلكياً بقدر ما ترفضه ايديولوجياً. ولعل الدروز الذين أقفلوا باب الدعوة وبالتالي التبشير بالدين أو الدخول به، هم أكثر الطوائف تمسكاً بمبدأ استقلالية المجتمع الديني والدخول به. وهنا ترتبط الايديولوجيا بالتنظيم الديني ارتباطاً محكماً. لن نتحدث في هذا الموضوع الآن لأننا سنتناوله على كثير من التفصيل في الفصول اللاحقة عن التنظيم الديني. يكفي أن نؤكد هنا على أمرين: أولاً، ان الفرق بين الطوائف في هذا المجال كبير ولا يمكن أو يجوز التعميم من الواحدة الى الأخرى. وثانياً، ان هذا الفرق لا يقتصر على المشاركة في الممارسات الدينية انما يتعداها الى شؤون حياتية أخرى كالزواج والعمل. فبينما يجيز السنّة والشيعة الامامية زواج المسلم من امرأة غير مسلمة، يرفض الدروز والاباضية هذا الزواج برمته بالنسبة للرجال وللنساء على حد سواء. هذا، بالطبع، من الناحية المبدئية لا المسلكية، اذ ان الزواج المختلط بين الطوائف موجود. ولكن نسبته قليلة جداً، وقد لا يكون هناك فرق في هذا الشأن بين طائفة وأخرى. والدراسات التي تتحدث في هذا الموضوع نادرة وهي على ندرتها لا تفيد الغرض اذ انها، كلها، مبنية على دراسة حالات خاصة دون تناول فصائل المجتمع برمته*.

ويشمل مبدأ الحصر والاختيار هذا شؤون العمل بقدر ما يشمل امور الزواج. يميل السنّة والشيعة، ومنهم العلويون، الى العمل حيث تدعو الحاجة خارج محيطهم الديني، في حين يميل الدروز والاباضية، ولأسباب مختلفة، الى

---

* راجع للتفصيل فؤاد اسحق الخوري في كتابه عن بيروت (الخوري ١٩٧٥: الفصل ٥).

حصر العمل ضمن مجتمعاتهم الخاصة. ويصح هذا القول في المجتمع الفلاحي ـ الزراعي أو الاقطاعي أكثر مما يصح في غيره.

فهناك تفاصيل اثنوغرافية عديدة من لبنان تشير الى أن الفلاحين الدروز لا يعملون الا عند الاقطاع الدرزي، بينما يعمل الفلاحون السنّة أو الشيعة أو الموارنة المسيحيون عند بعضهم البعض أو عند الآخرين. ففي المجتمع الفلاحي في لبنان، خلال القرن التاسع عشر، كنت تجد عدداً كبيراً من الفلاحين الموارنة يعملون عند الأمراء الدروز وقلّما تجد من الفلاحين الدروز من كان يعمل عند الأمراء الموارنة. وكذلك هي الحال بالنسبة للاباضيين في عمان والجزائر. تجد في عمان من الفلاحين السنة من يعمل عند الاقطاع الاباضي، ولا تجد العكس. ولهذا السبب ترى أن المصادر عن الجزائر تتحدث عن امتهان الاباضيين الذين نزحوا عن موطنهم المزاب في الجنوب الى المدن الشمالية، تراهم يمتهنون التجارة الخفيفة أو البقالة بدلاً من الأعمال الأخرى، ربما تجنباً للعمل عند الآخرين. ولا شك عندي أن هذا «الحصر» في العمل، تماماً كغيره من مجالات التفاعل الاجتماعي الأخرى، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتصور المجتمع الطائفي وكأنه مثال «الصفوة الدينية» التي عقدت العهد الأخير مع الله على تقبل «الدعوة الحق» و«الايمان الصحيح».

يتضح مما تقدم أن مبدأ الاستيعاب الاجتماعي لدى السنة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحكم والدولة المركزية كما أن مبدأ الحصر والاختيار لدى الطوائف مرتبط باهتمامها بوحدة المجتمع الديني واستقلاله. هذا مع العلم أن الاهتمام بوحدة المجتمع الديني واستقلاله هو تحصيل منطقي لرفض نظم الدولة المركزية وأسسها القسرية. ونتجت عن هذين المبدأين، مبدأ الاستيعاب لدى السنة ومبدأ الحصر لدى الطوائف، ظاهرتان هامتان في التاريخ الديني الاسلامي: أولاً، ميل المسلمين من غير الأصول العربية الى السنة؛ وثانياً، تمركز السنة في المدن والطرق التجارية بدلاً من الملاحق.

فباستثناء ايران، بلاد فارس، والتي تشيعت في أوائل القرن السادس عشر الميلادي في مهد عهد الدولة الصفوية، كان المسلمون من غير العرب

بأغلبيتهم الساحقة يذهبون مذهب السنة. حتى أن الدولة العباسية التي نشأت وقوي مدّها السياسي واتسع بفضل الدعوة الى التمسك بحق «أهل البيت» في الولاية والحكم، كان على هذه الدولة عند تسلمها الحكم أن تنحو باتجاه مذاهب السنة. ولا شك أن تواجد، ومن ثم سيطرة، العناصر غير العربية في الدولة العباسية كان من جملة الأسباب والعوامل التي أدت الى هذا الاتجاه. ولعل تشيع ايران في أوائل القرن السادس عشر جاء نتيجة للنزاع المستمر بين الفرس والعثمانيين، مبلوراً بذلك خاصية الذاتية الفارسية. ومما يؤيد هذا القول وجود هذا التطابق المدهش اليوم بين التشيع والاثنية الفارسية في ايران. فالفرس في ايران شيعة والآخرون من بلوش وأكراد وعرب وتركمان وغيرهم، هم من الأقليات السنية.

وبسبب مبدأ الاستيعاب هذا أصبح السنة أكثر عدداً، وهذا تحصيل حاصل، من أي فريق ديني آخر. ويصح هذا القول في البلدان العربية بقدر ما يصح في غيرها، اذ يقدر عدد السنة في العالم بنسبة ٥/٦ من المسلمين (سافوري Savory ١٩٨١ : ١٣١)، ويقدر عددهم في البلدان العربية بـ٥/٤. ليس هذا فحسب بل وأصبح السنة المذهب الذي يدين به الحكم والحكام في العالم الاسلامي كله ما عدا ايران. غير أن ايران، باستثناء الدولة الصفوية، كانت وما زالت تعاني من ثنائية السلطة وهذا ما سنعود الى بحثه في الفصول اللاحقة.

وحدث أن كان الحكم والحكام يذهبون مذهب أهل السنة حتى ولو بقيت الرعية خارج الاسلام والدين الحنيف. وهذا بالفعل ما حدث في افريقيا الغربية والوسطى حتى أواسط هذا القرن[6]، وما كان يحدث في سورية ولبنان وشمال العراق حتى القرن الرابع عشر. ولعلّ ترسيخ الاقطاع كنظام اقتصادي واجتماعي في عهد المماليك ابتداء من القرن الرابع عشر، والذي

---

[6] راجع ما كتبه ترمنغهام Trimingham في هذا الصدد (١٩٥٩).

أدّى الى سيطرة المدينة اقتصادياً على الريف، هو الذي بدأ يوحّد تدريجياً بين المدينة والريف على مذهب ديني واحد. ويقال في هذا الصدد أن الريف السوري وشمال العراق كان حتى القرن الرابع عشر يحتوي على عدد كبير من غير المسلمين وعلى عدد كبير من المسلمين من غير السنة.

الفصل الرابع

مركزية الدين

هذه الامور كلها ـ تكيّف الدين على نظم الدولة، تبني الحكم والحكام لمذهب السنة، المدى الاستيعابي للتراث، أو الأكثرية العددية ـ هذه الأمور بمجموعها جعلت السنة في التراث العربي الاسلامي تمثل، ولو جزئياً، ما يسميه ادوارد شيلز (Shils) «بالوسط الخلقي» (شيلز ١٩٦١)، أو ما يسميه لويد فَلَزْر «بالتيار المركزي» (فَلَزْر ١٩٧٣: ٦)، أو ما يمكن التعبير عنه في هذا الفصل «بمركزية الدين». أقول «ولو جزئياً» لأن السنة لم يتمكنوا قط من تطوير نماذج استيعابيه تقوم على أسس وقواعد قومية وحضارية ومنها الدين بدلاً من الأسس الدينية البحتة.

«الوسط الخلقي» هو نوع من التعاطف المجموعي القائم على وحدة المشاركة في النظم الايديولوجية أو المسلكية والتي قد تكون مشتقة من الدين بقدر ما تكون مستمدة من الحضارة كلها بما فيها الدين. هي نوع من أنواع الروابط الخلقية التي لا تزيلها التجزئة السياسية أو التفتت التنظيمي. فقد يختلف القوم وتبقى الممارسات الحضارية، أي المجموعة المسلكية المستمدة من القيم والعادات والتقاليد، عنصر الوحدة والتوحيد بينهم، تبقى هي اياها عند الجميع. نحن هنا أمام واقع يمكن وصفه «بالوحدة الحضارية والتجزئة الاجتماعية السياسية» كما ورد هذا القول على لسان ارنست غلنر (Gellner) في معرض حديثه عن المجتمع العربي (غلنر ١٩٨١: ١٤-١٩).

وبهذا المعنى يستعمل فَلَرْز تعبير «التيار المركزي الحضاري». وتأتي الحضارة هنا بمعنى وحدة الرموز والقيم والمسالك، ويأتي التيار بمعنى «السير» العام أو الخط الجامع. غير أن شيلز وفَلَرْز استعملا هذين التعبيرين ليصفا بهما الخط الحضاري الشامل في الولايات المتحدة القائم على جذور مستمدة من الدين المسيحي البروتستانتي ومن حضارة أو ثقافة الرجل الأبيض في أميركا الشمالية. هذا الخط الذي أصبح مع الزمن القاعدة أو النموذج الأمثل الذي يحتذي به، او يحاول الاحتذاء به، جميع المستوطنين في هذه الدولة بغض النظر عن خلفياتهم الاثنية أو الحضارية. أصبح هكذا بفضل تبني الحكم المركزي لهذا الخط الحضاري الثقافي وكأنه القاعدة الأم التي يجري على أساسها أمركة المستوطنين الغرباء. وكتب عدد كبير من علماء الاجتماع والانثروبولوجيا عن مدى نجاح هذه المحاولة الرسمية، فمنهم من اعتبرها نجحت ومنهم من اعتبرها فشلت، والواقع هي أنها نجحت في أمور وفشلت في اخرى. باختصار، نجحت في خلق «تيار» حضاري مركزي، ولكنها فشلت في اجتذاب الجميع الى هذا التيار. فبدلاً من «تذويب» الاثنيات المتنوعة في قالب حضاري واحد، وهي السياسة العامة التي كانت تعرف «بالوعاء المذوّب»، فانها ساهمت في استمرار هذه الاثنيات كما يتجلّى هذا الاستمرار في تنظيم المدن والعمل والنقابات والكنائس والأحزاب السياسية[1].

استعمل شيلز وفلرز هذه التعابير «كالتيار الحضاري المركزي» أو «الوسط الخلقي» للدلالة على وضع اجتماعي وسياسي معين يعكس اهتمام السلطة المركزية في أمركة المستوطنين الغرباء في الولايات المتحدة، الأمر الذي لم يحدث قط في أي بلد من البلدان العربية الاسلامية. ففي هذه البلدان، وأخصها عرب النفط، العكس صحيح، اذ ان التشريعات المدنية كلها هنا تصب في زاوية «الحجر» لا الامتصاص الحضاري، وذلك لغرض ابقاء الغرباء غرباء لا لغرض استيعاب الغرباء حضارياً ومدنياً. ولهذا السبب أرى

---

[1] الكتب التي تبحث في هذا الموضوع كثيرة. راجع على سبيل المثال ابستين (Epstein) (١٩٧٨)، غانز(Gans) (١٩٦٢)، غوردن (Gordon))١٩٦٤).

أن لفظة «مركزية» الدين، والتي بدورها تشمل معاني «الجمع» و«التعاطف الخلقي» و«الوسط المسيطر» دون أن تشمل بالضرورة عامل «الامتصاص» و«الذوبان» الحضاري، هي أقرب الى الواقع الذي نعيشه في العالم العربي الاسلامي من لفظة «تيار».

١ ـ واقع المدن

وتتمثل مركزية الدين، اكثر ما تتمثل، في سيطرة السنة على الدولة والمدينة في آن. والواقع هو أن السيطرة على الواحدة تؤدي وجوباً الى السيطرة على الأخرى، لأن الدولة لا تقوم الا في المدن، كما أن المدن هي الاطار الاجتماعي الذي أدّى الى نشوء التنظيمات الدولتية (من دولة). وقد أصاب ابن خلدون الهدف، وهو أول من حاول استخراج المبادىء والنظريات العامة من حيثيات الأحداث التاريخية الخاصة، عندما جمع بين الدولة والمدينة في لفظ واحد وهو «الملك». ويميّز ابن خلدون بين الملك والخلافة على أن الحكم في زمن «الملك» يقوم على القسر والقوة أو ما يسميه «بالوازع السلطاني»، بينما يقوم في زمن الخلافة على الدين والشريعة. في الحالة الاولى، زمن الملك، تتحكم «العصبية» التي تشمل أمور المال والخراج والضرائب والدواوين وغيرها وتترك الأمور الدينية كالأحوال الشخصية والعبادات للفقهاء والعلماء. وفي الحالة الثانية، زمن الخلافة، يسيّر العلماء وأهل الحل والعقد والشورى أمور الدولة بكاملها، الدينية منها وغير الدينية.

فاذا أخذنا بهذا الرأي فلا يمكن التحدث عن «الخلافة» في الحكم الا في عهد الخلفاء الراشدين، أما العهود اللاحقة فتصبح كلها ملكاً، وذلك ابتداء من عهد الأمويين حتى اليوم. أقول هذا لأن الدول التي قامت بعد ذلك الحين كانت كلها قد تبنت أساليب متنوعة من القسر والقوة لتسيير شؤون الحكم. وهذا شيء منطقي اذ ان اتساع الامصار وتنوع شعوبها جعل الركون الى استعمال التنظيمات القسرية، أي الوازع السلطاني، أمراً ملزماً للحكم، بقدر ما جعلها جزءاً لا يتجزأ من تركيبة الدولة بالذات. فقد

تختلف الدول في مدى تمسك عهودها بالممارسات والتعاليم الدينية، انما يبقى القسر والقوة الشأن الأهم في فرض سلطة الدولة وهيبتها. فالوازع الخلقي لا يعمل الا في المجموعات القائمة على الروابط الأوليّة والعصبيات كالعائلة والعشيرة والقبيلة والصداقات والزمر وغيرها من التركيبات المبسّطة، أو أنه يعمل في المجتمعات الصغيرة القائمة على التعاطف المجموعي كالطوائف، مثلاً.

باختصار، بقدر ما يتلازم الوازع السلطاني، أي استعمال القسر والقوة في الحكم، مع تركيبة الدولة في المجتمع المتعدد والمتنوع اثنيا وطبقياً ودينياً، كذلك يتلازم الوازع الخلقي مع الضابط الاجتماعي في مجتمع الطائفة الموحّد اثنياً ودينياً وحتى طبقياً. طبقياً، من الناحية الايديولوجية أي التصور المعتقدي لمجتمع الطائفة.

ان سيطرة السنة العرب على الدولة والمدينة جعلهم يسيطرون كذلك على التنظيمات الادارية والخدمات المدنية العامة، حتى في تلك البلدان التي يتعايشون فيها مع مجموعات اثنية ودينية كبيرة كما هي الحال في العراق واليمن والمغرب الأقصى. فهم، لأسباب تاريخية واجتماعية متنوعة، يحتلون في العراق الدور الأهم في ادارة الشؤون الرسمية المدنية منها والعسكرية. أما في اليمن الشمالي فتراهم، أي السنة الشوافع، يسيطرون على دوائر الادارة العامة والمؤسسات المدنية كالتعاونيات والتجارة وغيرها، بينما يسيطر الزيود على الجيش وقوى الأمن. ويتكرر النمط عينه في المغرب الأقصى حيث يسيطر العرب على مرافق الادارة العامة والخدمات المدنية ويسيطر البربر السنة على قوى الأمن والدفاع[٢].

ويلاحظ المراقب لهذه الأمور أن هناك نموذجاً عاماً يتكرر بشكلٍ أو بآخر في عدد كبير من البلدان العربية. فكما يسيطر السنة، وخصوصاً المدنيون

---

[٢] بالنسبة للمغرب راجع كتاب عرب وبربر الذي حرره ميكود وغلنر Micaud and Gellner (١٩٧٣).

منهم، على التنظيمات الادارية والخدمات العامة، تسيطر المجموعات الاثنية أو الطوائف أو القبائل على قوى الأمن والدفاع. ويصح هذا القول في المغرب حيث يسيطر على قوى الامن والدفاع البربر السنة، كما يصح في سورية ولبنان وعُمان واليمن حيث تسيطر الطوائف، وفي المملكة السعودية والاردن وليبيا ودول الخليج حيث تسيطر القبائل. ويستثنى من هذه القاعدة كل من مصر والعراق وتونس واليمن الجنوبي حيث يسيطر السنة العرب على جميع مرافق الدولة، كما تستثنى الجزائر حيث يكثر «القبيل» البربر في قطاع الادارة العامة.

وربّ متسائل يقول: كيف حدث أن سيطر المدنيون السنة على الادارة والخدمات العامة، وسيطرت المجموعات الاثنية والطوائف أو القبائل، حيث يسيطرون، على العسكر وقوى الأمن؟ ان هذا التساؤل يؤدي بنا الى بحث ثلاثة اعتبارات: (١) مدينية (من مدينة) السنة، أو بالأحرى، سنية المدينة، (٢) و«عصبية» الاثنيات والطوائف والقبائل، (٣) وبروز الدول السياسية في أوائل هذا القرن، أي رسم الخريطة السياسية الحديثة للعالم العربي.

أ ـ مدينية السنة أو سنية المدينة

ان الارتباط العضوي بين الدولة كسلطة مركزية والمدينة، ومن ثم سيطرة السنة على الدولة في التاريخ السياسي العربي أدّى مع الزمن الى تمركز السنة في المدن. فالمدن العربية، وأخصها مدن الفتوحات كالقاهرة والقدس ودمشق وحلب وبغداد والبصرة أو كتونس والجزائر والرباط وفاس ومراكش وغيرها، أو مدن القوافل القديمة كتدمر والقيروان، أو المدن الزراعية كطرابلس (لبنان) وحمص وحماه والموصل ونابلس والمدينة المنورة وأسيوط وبلاد الهوا (الجزائر)، أو المدن المرافىء كبيروت الصغرى (أي قبل النزوح) وحيفا ويافا وعكا والاسكندرية وجدّة وعدن وبور سعيد والدار البيضاء[٣]. في هذه

---

[٣] في ما يتعلق بتصنيف المدن العربية راجع فؤاد اسحق الخوري Khuri (ب ١٩٨١).

المدن كلها يكوّن السنة بجميع أصنافهم ومراتبهم الأغلبية الساحقة من السكان. ولهذا السبب يصر كثير من المستشرقين أمثال بلانهول (١٩٦٨) أو دوفونتين Deffontaines (١٩٤٨) أو فيشل Fischel (١٩٥٦) على أن «المدينة هي قلعة الايمان في الاسلام». وبالطبع فهم يعنون بقولهم هذا السنة من المسلمين لأن هذا القول لا يصح في الطوائف الاسلامية أو المتفرعة عن التراث الاسلامي.

التشديد على سنية المدينة وعلى أنهم يشكلون القسم الأعظم من سكان المدن لا يعني أن أكثر السنة مدينيون. ففي العالم العربي الاسلامي كان المدينيون حتى العقد الأخير من الزمن يشكلون الجزء الأصغر من السكان بالنسبة لأهل الريف، ثم أخذت هذه النسبة منذ أوائل هذا القرن تزداد باتجاه المدن وتقل باتجاه الريف. وتشير بعض الدراسات التي تناولت هذا الموضوع أن المدينيين اليوم يشكلون حوالي ٥٠٪ من مجمل السكان على سبيل التقدير[٤]. هذا مع العلم أن هذه النسب المدينية تزداد يوماً عن يوم بفضل النزوح من الريف الى المدن وتحول المستقرات الريفية الى مستقرات مدينية، أو بفعل ازدياد عدد المدن بالذات.

فكان من البَدَهي، والحالة هذه، أن يتولّى السنّة شؤون الادارة والخدمات العامة في المدن ومن ثم في الدول التي كانت تشكل أو ما زالت تشكل المدن فيها عصب الحكم والسلطة. أما الطوائف فهي شأن اقليمي وريفي وليست شأناً مدينياً، وبالتالي فقد شهدت مجتمعاتها بروز «عصبيات» متنوعة تعمل في سبيل الضبط الاجتماعي في غياب الدولة ومؤسساتها.

---

[٤] الواقع ان هذه النسب المئوية للمدينيين تختلف من بلد الى بلد. تبلغ النسبة في مصر حوالى ٤٤٪، وفي المغرب ٤٢٪، وفي الجزائر ٥٢٪، وفي العراق ٦٨٪، وفي السعودية ٧٠٪، وفي سوريا ٤٨٪، وفي تونس ٥٢٪، وفي لبنان ٧٨٪، وفي الاردن ٦٠٪، وفي ليبيا ٥٢٪، وفي الكويت ٩٠٪، وفي الامارات المتحدة ٨١٪، وفي البحرين ٨١٪، وفي قطر ٨٧٪، وفي السودان ٢١٪، وقد اخذت هذه النسب من Population Reference Bureau. World Population Data Sheets لسنة ١٩٨٤.

ب ـ «عصبية» الاثنيات والطوائف والقبائل

لكثرة ما تتردد كلمة «عصبية» في البحوث عن المجتمع العربي، أرى أنه من الضروري تحديد معانيها بالنسبة لهذه الدراسة على أقل تعديل. لا شك أن «عصبية» المشتقة من «عصب» تشير أصلاً الى التماسك الاجتماعي المبني على أساس العلاقات العشائرية (نصري ١٩٨٢: ١٢٣-١٦٢) التي تقوم على روابط الدم و«الاهل» Kinship، كما يسميها وضاح شرارة في كتابه الأهل والغنيمة (١٩٨٠)، وهو استعمال موفق جداً. غير أنه من الممكن تعميم هذه اللفظة لتعني «وحدة» اجتماعية مهما كان مضمونها، عشائرياً، دينياً، اثنياً، أو الى ما هنالك من وحدات متنوعة. بهذا المعنى، أي بمعنى «وحدة»، تختلف عصبية عن اتحاد أو متحدة أو موحّدة، اذ ان التماسك الداخلي في هذه الالفاظ قد يأتي عن طريق القسر والقوّة، بينما في «العصبية» يأتي التماسك طوعاً لا قسراً. وبالفعل، هكذا استعمل ابن خلدون اللفظة حيث يتحدث عن «عصبية القبيلة»، أي العشيرة، المبنية على روابط الدم والأصل أو الرحم، و«عصبية الدين» المبنية على الشرع الموحد والايمان. وتصل العصبية بالنسبة الى ابن خلدون الى ذروة القوة عندما تتحد بالدين، كما كانت الحال عليه في فجر الاسلام.

«فالعصبية الاثنية» تقوم على وحدة الأصل الاثني، واستعمل هذا التعبير للدلالة على العصبيات التي تعود الى أصل غير الأصل العربي كما هي الحال بالنسبة للبربر في المغرب العربي، أو الأكراد أو الأرمن في المشرق. وتقوم «العصبية الطائفية» على وحدة المعتقد «الديني» والتنظيم المستمد منه، كما تقوم العصبية القبلية على وحدة الأصل السلالي المبني على روابط الدم والرحم. وبالرغم من اختلافها أو تمايزها في المضمون الاثني أو الطائفي أو العشائري فان العصبيات تتصف بأشكال تنظيمية واحدة. ما يهمنا من هذه الأشكال، وهي عديدة، شكلان: أولاً، تصور الذات الاجتماعية وكأنها وحدة خاصة «مميزة» عن سائر فصائل المجتمع، وثانياً، لاهرمية التركيب أو التنظيم في السلطة.

وتتجلّى خاصية الذات الاجتماعية اما عن طريق التثقيف الحضاري

المباشر وهذا ما تؤديه العصبيات غير العربية الأصل من خلال المحافظة على لغتها الاثنية وشعائرها القومية أو على تراثها الاثني بما فيه المأكل والعمل وطرق العيش. أو أنها تتجلّى بالاعتقاد الراسخ على أنها مميزة عن غيرها من فصائل المجتمع بدخولها في تعهد خاص مع الله أو مع من يمثّل الارادة الالهية على الأرض من امام أو مقام أو قديس، وهذا ما تؤديه الطوائف كل بطريقتها الخاصة. أو أنها تتجلّى بوحدة المنشأ السلالي المبني على روابط الدم والقرابة المدعمة بالحقوق الاقليمية أو ما يعبَّر عنه بالدِيَر (جمع ديره) أو الحمى، أو بالزواج الداخلي والمسؤوليات المتشاركة في الثأر والغزو والحرب، وهذا ما تؤديه عصبيات القبائل والعشائر.

يضاف الى هذه الخاصيات المميزة لدى العصبيات الاثنية والطائفية والقبلية لاهرمية التنظيم الاجتماعي. فالعصبيات وحدات اجتماعية يتساوى ضمنها الأعضاء ايديولوجياً وان تمايزوا اقتصادياً وسياسياً بالنسبة للمال والنفوذ أو القوة والسلطان. فالتراتب الاجتماعي في العصبيات مبني على أساس التراتب المجموعي للوحدات المتنوعة لا على أساس الاداء الاقتصادي أو السياسي للافراد. التراتب الأول عمودي الشكل يضع الاثنيات والطوائف والقبائل في سلالم أو مرتبات متمايزة ايديولوجياً، والتراتب الثاني أفقي الشكل يعتمد على التصنيف الطبقي للمجتمع. الأول يعتمد على الايديولوجية الاثنية أو الطائفية أو القبلية، والثاني على القدرة الاقتصادية والسياسية.

بمعنى آخر، بقدر ما يشدد التراتب الاثني أو الطائفي أو القبلي على مبدأ المساواة ضمن العصبية الواحدة، فهو يشدد، من الجهة الاخرى، على مبدأ التمايز أو اللامساواة بين العصبيات. المبدأ الأول يؤدي الى التماسك الداخلي والمبدأ الثاني الى التفسخ أو الانفصال الاجتماعي. والواقع أن الأول نتيجة حتمية للثاني، والعكس صحيح. بقدر ما تتماسك العصبية داخلياً فهي، نتيجة لهذا التماسك، تنفصل عن جسم المجتمع ككل، وبقدر ما تتراخى داخلياً فهي تتشابك أو تذوب في جسم المجتمع الآخر. وقد أطلق ابن خلدون على حالة التماسك الداخلي لفظة «عصبية» وعلى حالة التراخي لفظة

«الملك»، أي العصبية المتراخية في حالة الملك، محاولاً في نظريته الفذة تحديد الأسباب والعوامل التي تؤدي الى التماسك أو، بالعكس، الى التراخي. فشظف العيش والبداوة والشعور بالتساوي والولاء ووحدة الأصل والمنشأ، هذه كلها تصب في خانة التماسك العصبي، أما البذخ والملك وتعددية المجتمع فتصب في خانة التراخي. ولهذا السبب تنشأ الدول الجديدة بظهور عصبية جديدة وتختفي باختفائها. وقد استعمل ابن خلدون لفظة «دولة» بمعنى عهد أو حكم وتعاقب الحكام، (من دال أي دار) ولم يستعملها بمعنى «الشخصية التشريعية» أو السلطة المركزية. ووضع استمرار «الدولة» بمعنى حكم أو عهد في خمس مراحل: (١) الفتح حيث تقوم العصبية على الدين وروابط الرحم، (٢) بناء «الدولة» أي العهد أو الحكم الذي يقوم على قوة الجيش، (٣) الذروة والتي تشهد تنظيم المال والمدخول والبتالي الغنى والبحبوحة ومن ثم الفحش والفن وهي بدء الانحلال، (٤) الانحلال وهي مرحلة الاكتفاء بما فعله السلف، ومن ثم (٥) السقوط.

شئت أن أدخل في هذه التفاصيل لأشدد على ترابط العصبيات والتنظيم الاجتماعي التابع لها مع قدرة الجماعة على التعبئة والقتال. بتعبير آخر، هناك علاقة مباشرة بين القدرة القتالية للقوم وبين تنظيم المجموعات على أساس العصبيات لا الملك. وهذا بالطبع ما تصدّى له ابن خلدون بالتفصيل في نظريته الاجتماعية المستخرجة من الاداء التاريخي «للدولة» وتعاقب العصبيات المختلفة على الحكم. غير أن ابن خلدون، الذي نظر الى المجتمع وكأنه شأن طبيعي، كان أعطى التمايز البيئوي أو الايكولوجي بين المدن حيث يسود الملك والصحراء حيث تسود البداوة، الأهمية العظمى في تركيبة العصبيات القبلية وانحلالها. فكما تبدأ العصبيات القبلية بالنمو في طور البداوة فهي تبدأ هكذا بالانحلال في طور الملك. ان تشديد ابن خلدون على العصبية القبلية دون غيرها من العصبيات جاء نتيجة أمرين أساسين: (١) اهتمامه الدقيق بالتركيبة الاجتماعية ـ السياسية في المغرب العربي، ومن ثم (٢) اعتباره المتغير البيئوي اساس التنظيم الاجتماعي. ونشأ هذا الاهتمام لديه في المغرب بفضل ممارسته مسؤولية التفاوض عن القبائل البربرية لفترات عديدة من

الزمن، اطلع خلالها، وبدقة متناهية، على تركيبة المجتمع القبلي المغربي وتحول الدول فيه. فجاء منظوره عن العصبية والملك يعكس هذا الاهتمام والاطلاع. ولكن عندما إنتقل الى المشرق نراه يتخلّى عن مفهوم العصبية القبلية ويتبنّى مفهوم العصبية الاثنية، فيتحدث عن العصبية العربية، هكذا شاملة لكل العرب وقبائلها، وكيف أنها بدأت تنهار في عهد المعتصم وابنه الواثق في أوائل القرن الثالث الهجري.

ويظهر أن كل من يدرس التركيبة الاجتماعية ـ السياسية في المغرب يصل، بشكل أو بآخر، الى ما توصل اليه ابن خلدون. وهذا ما فعله ارنست غلنر، مثلاً، بالنسبة الى نظريته المعروفة «برقاص الساعة» التي تتوافق مع نظرية ابن خلدون بالشكل ان لم يكن بالمضمون. يحاول غلنر بنظريته هذه أن يربط بين العصبية القبلية والمدن على أساس تحالف ضمني غير مكتوب قائم بينهما، بحيث تقدم العصبية القبلية لهذا التحالف الرادع العسكري وتقدم المدن القيادة الفكرية والدينية والتنظيمية. ومن خلال هذا التحالف غير المكتوب يتأرجح الدين بين مبدأ الاستقرار حيث يسود الشرع وتسود الرتابة في الاداء وبين مبدأ التعاطف الديني حيث تسود الروحانيات والتشديد على مفهوم الخلاص المجموعي. ويعبر غلنر عن هذا التأرجح برقاص الساعة لأن المجتمع يتأرجح في فترات زمنية متفاوتة بين هذا المبدأ وذاك*.

وعلى كل حال، المعروف ان ابن خلدون لم يتصدّ للعصبية الطائفية بشكل مفصّل كما تصدّى للعصبية المبنية على أسس طائفية تتشابه بالشكل على أقل تعديل مع العصبيات القبلية وتسلك مسلكها. زد الى ذلك أمراً آخر وهو أن العصبيات القائمة على أسس اثنية او قبلية أو طائفية قد تتلاقى في قالب اجتماعي واحد. وهذا بالفعل ما هو حاصل بالنسبة للطوائف التي نحن بصدد دراستها. فالاباضية، على سبيل المثال، ترجع أصلها الى فصائل مختلفة من القبائل اليمانية التي تعيش في الداخل من عُمان والتي عرفت بأكثريتها

---

* راجع للتفصيل كتاب غلنر عن المجتمع الاسلامي (١٩٨١: ٥٤-٦٢) أو مقالته عن نظرية الرقّاص (١٩٦٩).

الساحقة بالشق الحناوي خلال الحرب الأهلية في الجزء الأول من القرن الثامن عشر. أقول «باكثريتها» لأن كلا من الفريقين المتنازعين، بني حنة وبني غافر، كان من الاباضيين غير أن التجمع القبلي حول بني حنة والذي كان يعرف بالشق الحناوي كان باكثريته من الاباضيين، بينما التجمع القبلي حول بني غافر والذي كان يعرف بالشق الغافري كان بأكثريته الساحقة من السنّة[٦].

ويصح هذا القول في الطائفة الزيدية التي تعيش في الشمال والشرق من اليمن الشمالي، حيث تستوطن فصائل متنوعة من قبائل حاشد وبكيل. ويقول ليتل Little في هذا الصدد أن أئمة اليمن يعتقدون أنهم من سلالة ملوك الحميريين القدماء، ويرمزون الى ذلك برش مسحوق أحمر على امضاءاتهم (ليتل ١٩٦٨ : ١٢). وفي السياق نفسه، يعيد الشيخ أمين محمد الطليع أصل الدروز الى بني تيم الله بن ثعلبة الذين استوطنوا وادي التيم كما يعيدهم الى بني هلال بن عامر بن صعصعة الذين استوطنوا منطقة الشهباء في جبل الدروز في سورية، والى بني عجل بن عامر من آل عبد قيس الذين استوطنوا قضاء الشوف في لبنان. اما الدروز الذين استوطنوا الغرب من جبل لبنان فيعيد الطليع أصلهم الى التنوخيين، كما يعيد أصل الأرسلانيين الى بني لخم من مناذرة العراق (الطليع لا.ت. : ١٥-١٦). هكذا الى أن يقول: «الدروز عرب أقحام، تحدروا من سلالات عربية عريقة... وقد حافظوا على عروبتهم بفضل التمسك بتقاليد السلف الصالح، والاحتفاظ بالعصبية القبلية بكل ما يرافقها من عادات وقواعد المروءة والنخوة والشرف...» (الطليع لا.ت. : ١٧).

ويؤكد محمد أمين غالب الطويل على المبدأ نفسه عندما يتحدث عن العشائر العلوية التي تكوّن الجزء الأعظم من هذه الطائفة. وهي عشائر الخياطية التي تنتشر ما بين طرابلس في لبنان والنهر الكبير الذي يفصل بين لبنان وسورية، وعشائر السنجارية الغسانية التي تستوطن جهات جبلة في سورية، وعشيرة بني علي التي سكنت جبل بودي. يضاف الى هذه عشيرة

---

[٦] للتفصيل راجع ولكنسن (١٩٧٢).

المهالبة التي هي جزء من عشيرة الحدادين والتي تستوطن المنطقة الجبلية الفاصلة بين سورية وتركيا في الشمال الغربي من سورية، وعشيرة الحدادين، والتي تضم فصائل من بني علي والمهالبة والمتاورة والدراوسة. ومنهم عشيرة الأزد أي الأسد التي تستوطن قلب جبال اللاذقية والتي تنتسب الى المعلم محمد الحداد ابن الأمير السنجاري ابن أخ الأمير حسن المكزون (الطويل ١٩٦٦ : ٣٥٢-٣٧٤).

وفيما تتلاقى العصبيتان القبلية والطائفية لدى الاباضية والزيدية ولدى الدروز والعلويين، فانها تتلاقى كلها، أي العصبيات الثلاث، في قالب واحد لدى اليزيديين. فهم بالاضافة الى كونهم طائفة منفردة تتصف بالمتغيرات الخمس التي ذكرناها سابقاً فانهم ينقسمون الى قبائل وعشائر عدة تتشابه في بنيتها وادائها الاجتماعي بالعشائر الكردية في المنطقة. على رأس كل عشيرة شيخ يسمّى «آغا ايل» يعاونه جمع من المتقدمين في السن اسمهم «رسبيتي»، وهذا تنظيم قبلي كردي واضح المعالم. ولا عجب في ذلك اذ ان اليزيديين من الناحية الاثنية أكراد المنشأ الحضاري كما يستدل ذلك من لغتهم ونظمهم الاجتماعية (جول ١٩٣٤ : ل)[٧].

أما الشيعة الامامية المنتشرون في لبنان وبلاد الشام وجنوب العراق وفي أمكنة متعددة من الخليج العربي كالبحرين والكويت والمملكة العربية السعودية (راجع الجدول الأول ص. ٨٢) فيصعب تصنيفهم كمجموعة واحدة وذلك لتنوع التنظيم الاجتماعي عندهم. فمنهم من يجمع بين العصبية القبلية والطائفية كما هي الحال بالنسبة للشيعة الامامية في شمال شرق لبنان في منطقة بعلبك والهرمل كعشائر علو وجعفر ودندش وغيرها، أو في جنوب العراق بالنسبة لرعاة الأغنام الذين يمارسون الترحال شمالاً وجنوباً على ضفاف نهر الفرات كقبائل العواظم والمظاليم وبني صالح.

ومنهم من يجمع بين العصبية الطائفية والاثنية كما يفعل الشيعة العجم في

[٧] راجع ايضاً المقالة عن اليزيدية في دائرة المعارف الاسلامية الجزء الرابع الصادر سنة ١٩٣٤ عن ليدن (Leyden) صفحة ١١٦٤.

بعض بلدان الخليج. غير أن الأغلبية العظمى من الشيعة لا تنتمي لا الى هذا التنظيم القبلي ولا الى ذاك، فهم اما من المدنيين وهم القلة القليلة أو من الفلاحين المزارعين وهم الكثرة الساحقة من الشيعة الذين لا يخضعون الى تنظيم قبلي. وهنا تجدهم ينتظمون في تركيبات فلاحية ـ اقطاعية بعضها يمارس استقلالاً تاماً كما هي الحال بالنسبة الى تنظيم الشيعة في جنوب لبنان وبعض المقاطعات المنتشرة هنا وهناك في جنوب العراق، والبعض الآخر يعمل لدى الاقطاعيين السنة كما كانت عليه الحال حتى العقد الأخير من الزمن في البحرين والقطيف وجنوب العراق. أقول في «العقد الأخير» لأن الكثير منهم اليوم كان قد تخلّى عن العمل في زراعة النخيل ملتحقاً بالمشاريع الصناعية أو التجارية الحرة التي احدثتها صناعة النفط[٨].

المهم هو أن العصبية الطائفية المعززة بالعصبية الاثنية حيناً، وبالعصبية القبلية أحياناً، لم تكن تقل عن هذه العصبيات قدرة على القتال أو التعبئة له. وبسبب هذه القدرة استطاعت هذه الطوائف أن تحافظ على ذاتيتها الدينية كما أنها استطاعت أن تسيطر على الحكم في فترات متقطعة من التاريخ السياسي العربي، خصوصاً في فترات انحلال السلطة المركزية أياً تكن هويتها. وحدث هذا الانحلال في القسم الثاني من عهد العباسيين، ومن ثم في فترات متقطعة ومتعددة في عهد العثمانيين، كما أنه حدث مؤخراً في مرحلة الاستعمار الغربي وبروز الدول السياسية المتنوعة.

ج ـ بروز الدول السياسية

لا مجال هنا لبحث هذه الفترات بالتفصيل، لأن هذا الأمر يدعونا الى اعتبار التاريخ العربي السياسي برمته من جديد، وهذا ما لسنا نحن بصدده الآن. غير أنه لا بد لنا من التأكيد على أن الطوائف كعصبيات دينية اقليمية تمتد وتنحسر تبعاً لقوة أو ضعف السلطة المركزية الجامعة. ثم ان هذا المبدأ

---

[٨] راجع للتفصيل كتاب فؤاد اسحق الخوري (١٩٨٣) عن البحرين.

له صفة الاستمرار بغض النظر عن هوية السلطة المركزية أو عوامل الضعف والانحلال. فتسلط العصبية الطائفية على الحكم وبالتالي على قوى الامن والعسكر ليس أمراً جديداً ظهر هكذا فجأة مع بروز الدول السياسية المستحدثة في المنطقة خلال فترة الاستعمار الغربي، انما هو استمرار لواقع يبرز هنا وهناك حينما تتوفر الظروف الملائمة لذلك.

وهكذا، يخطىء من يعتقد أن الدول أو الدويلات العربية التي برزت في أوائل أو أواسط هذا القرن هي بكلّيتها وليدة الارادة الأجنبية. هي وليدة الارادة الاجنبية بقدر ما هي وليدة العصبيات المحلية المتمثلة بالعصبية القبلية حيناً أو الطائفية أو الاثنية أحياناً، أو كل هذه مجتمعة هكذا مرّة واحدة. وفي هذا المجال يجب الفصل بين «الشخصية السياسية» و«الدولة السياسية» بمعناها الحديث. الدولة بمعناها الحديث ليست حكماً او عهداً ولا هي تعاقب على الحكم أو العهد كما فهمها ابن خلدون آنذاك، انما هي «شخصية تشريعية» لها القدرة على سن القوانين وتنفيذها ضمن حدود معترف بها دولياً، وهي بذلك تحكُم وتحاكَم في آن. بهذا المعنى لا يجوز الخلط بين الدين والدولة اذ ان الدين بخلاف الدولة يحكُم ولا يحاكَم.

ان الفصل بين «الشخصية السياسية» و«الدولة السياسية» أمر مهم اذا ما شئنا البحث في عنصري التغيير والاستمرار في رسم الخريطة السياسية للعالم العربي اليوم. الشيء الجديد في هذه الخريطة والذي أحدثه الاستعمار الغربي في أوائل هذا القرن هو بروز الدول والدويلات بمعناها الحديث. ولا يخفي على أحد أن المفهوم الحديث للدولة حديث لا في العالم العربي فحسب بل وفي العالم الثالث كله الذي وقع تحت سيطرة الاستعمار المباشر، بطريقة أو بأخرى، ما بين القرن التاسع عشر والعشرين. هذا بالاضافة الى حداثته في اوروبا حيث أخذ يبرز بشكل واضح في القرن الثامن والتاسع عشر.

أما اذا اعتبرنا «الشخصية السياسية» لهذه الكيانات التي برزت في أوائل وأواسط القرن العشرين نرى أنها أعمق من ذلك بكثير، اذ يعود أصل الكثير

منها الى جذور تاريخية قديمة. وأذكر على سبيل المثال استقرار الاباضية في عُمان في أواخر القرن الثاني الهجري وبالتالي اكتساب هذا البلد شخصية سياسية مميزة منذ ذلك الحين. كما استقرت الزيدية في شمال وشرق اليمن كتنظيم سياسي ـ ديني في أواخر القرن الثالث الهجري. ويصح هذا المبدأ في لبنان الذي أخذ يكتسب شخصية سياسية مميّزة مع بروز الامارتين المعنية والشهابية ابتداء من أوائل القرن السابع عشر. كما يصح في مصر والمغرب، الدولتين اللتين لم تتخليا يوماً عن هذه الذاتية والتي أخذت تتجلّى في تاريخ مصر المعاصر في عهد محمد علي، وفي المغرب الحديث في حكم السلالة العلوية الحالية التي يرجع عهد الحكم فيها الى أربعة قرون خلت. هذا ناهيك عن المملكة العربية السعودية التي اكتسبت شخصية سياسية مميّزة مع بروز الحركة الوهابية في أوائل القرن الثامن عشر، أو ليبيا التي فعلت ذلك بفضل الحركة السنوسية. يضاف الى هذه كيانات الخليج العربي التي تتطابق منظومة الدولة فيها مع العصبية القبلية. فكما يسيطر آل خليفة على البحرين، وآل صباح على الكويت، وآل بوفلاح على أبو ظبي، هكذا يفعل آل بو فلاسة في دبي والجواسم أو القواسم في رأس الخيمة والشارقة، وآل بو خريبان في عجمان، وآل بو علي في أم القوين، وآل شرقي في الفجيرة. هـذه الكيانات القبلية أخذت تكتسب صفة سياسية مميّزة منذ أوائل القرن التاسع عشر أو قبله.

يستنتج من هذا العرض السريع لبروز الدول السياسية في العالم العربي أمران أساسيان، الأمر الأول هو العلاقة الجدلية بين منهج الاستعمار الغربي في رسم الخريطة السياسية للدول الحديثة في العالم العربي من جهة، وتواجد أو استمرار «الشخصيات» أو «الذاتيات» السياسية المميزة والقائمة على أسس العصبيات الطائفية أو القبلية أو الاثنية من الجهة الأخرى. فبقدر ما هو، أي بروز الدول والدويلات، مطلب خارجي هو أيضاً واقع محلّي. والأمر الثاني هو أن الدول التي لم تكن تكتسب شخصية سياسية مميزة، كالعراق وسورية واليمن الجنوبي والجزائر، هي عينها الدول التي تميل الى رفض واقعها السياسي في العلن والاعلام، على كل حال، مطالبة بالاتحاد والتوحيد.

يتضح مما تقدم أن سيطرة السنّة على الادارة العامة والخدمات المدنية وسيطرة الطوائف أو القبائل والاثنيات غير العربية الأصل على قوى الأمن والعسكر، حيث يسيطرون، تعود الى تنظيم العصبيات، كما تعود الى سنيّة المدينة وبروز الدول السياسية الحديثة بالشكل الذي برزت فيه. فكما يتجاوب التنظيم العسكري مع شظف العيش في الريف ـ والعصبيات كلها واقع ريفي ـ كذلك يتجاوب التنظيم المدني للدول مع رتابة الحياة في المدن. أضف الى ذلك أن منهج الاستعمار في الحكم كان دائماً يؤثر الاعتماد على الأقليات ومنها الطوائف في ادارة شؤون الدولة وأخصها التنظيم العسكري.

٢ ـ واقع الاقطاع

وكان من جرّاء سيطرة السنّة على الدولة والمدينة أن سيطروا ايضاً على البطاح والسهول الخصبة المنبسطة، أكان هذا في المغرب وشمال افريقيا أم في الجزيرة العربية والهلال الخصيب. فهم يتواجدون بكثافة كبيرة في كل من مصر وسورية والمغرب، كما يتواجدون بالكثافة نفسها في الأراضي الخصبة من البلاد التي لا يكوّنون فيها الأغلبية الساحقة من السكان. ففي لبنان، مثلاً، يتمركزون في السهول الساحلية الخصبة كسهل عكار وطرابلس وصيدا، وكذلك في عُمان حيث يتواجدون في منطقة الباطنة وهي السهل الساحلي المنبسط الذي يمتد من الشارقة حتى مسقط، أو في اليمن حيث يتمركزون في المنطقة الغربية والجنوبية التي تشمل التلال الواقعة بين شواطىء البحر ورؤوس الجبال الغربية حتى مدينة إب، وهي المنطقة التي تكثر فيها الامطار وبالتالي الزرع. وكذلك هي الحال في جنوب العراق والبحرين والمنطقة الشرقية من الجزيرة العربية، منطقة الحساء، حيث يملك السنّة القسم الأعظم من الواحات وبساتين النخيل ويؤلف الشيعة قطاع المزارعين ـ الفلاحين. ومن الممكن تعميم هذا المبدأ ليشمل بلاد المغرب العربي بالنسبة للمسلمين العرب والبربر، حيث يسيطر المسلمون العرب على المدن والسهول التي كانت تخضع للسلطة المركزية والتي تعرف ببلاد المخزن، ويسيطر البربر على المناطق الجبلية

الريفية والواحات التي تعرف ببلاد السبأ، أي السائب الخارج عن السلطة والحكم[٩].

ويدعم هذه الاستنتاجات عن التنظيم الاقتصادي وتوزيع الثروة الطبيعية بالنسبة للسنة والطوائف عدد من الدراسات الخاصة في المنطقة. ففي دراسة عن «نظام الملك والسلطة في دمشق ما بين سنة ١٨٥٨ـ١٩٥٨» يقول رمزي طعمة أن ٢٤ عائلة اقطاعية من أصل ٢٧ ممن يملك الأراضي الواسعة في مدينة دمشق وفي الريف التابع لها هم من السنة (طعمة ١٩ : ٤٤). ويقول حنا بطاطو انه من أصل ٥٢ «عائلة اقطاعية» (Landed families) في العراق هناك ٢٨ عائلة من السنة، و٢١ من الشيعة و٣ عائلات تنتمي الى مذاهب واديان متفرقة (بطاطو Batatu ١٩٧٨ : فصل ٤، ٥٢ـ٦١) ـ هذا في بلد تقول الاحصاءات غير الرسمية عنه ان اكثرية السكان فيه من الشيعة. وتتكرر الظاهرة الاجتماعية عينها في الدراسة التي قام بها فؤاد اسحق الخوري عن البحرين (الخوري ١٩٨٣، فصل ٣)، والتي قام بها فيدال Vidal (١٩٥٥) عن منطقة القطيف في المملكة العربية السعودية، حيث تبين ان العائلات الاقطاعية التي تملك الجزء الاعظم من بساتين النخل هم من السنة وان الفلاحين ـ المزارعين هم من الشيعة.

وهنا يجب التأكيد على أن ظاهرة انتشار السنة في البلدان الغنية بالسهول الخصبة وسيطرتهم على السهول المنبسطة اينما كانت ما هي سوى امتداد لسيطرتهم على الدولة والمدينة. هكذا، لأن الاقطاع عندنا هو بالذات امتداد للسلطة المركزية القائمة اصلاً في المدن. ويختلف هذا الامر عنه في اوروبا حيث كان أمراء الاقطاع والعائلات الاقطاعية تتمركز في الريف، ويتمركز البلاط الملوكي في المدن. وكانت «المقاطعات» في الريف تورّث من الأب المالك لها الى الابن الأكبر في السن Primogeniture دون الاخوة الصغار. ولهذا كنت تجد أن مجموعة الرهبان والفرسان، بما فيهم الفرسان الصليبيين، في القرون الوسطى في اوروبا كانوا من الابناء الوسط او الاصغر

---

[٩] راجع للتفصيل كتاب آبو النصر Abun - Nasar (١٩٧١).

في السن. وبسبب انفصال «المقاطعات» الريفية عن السلطة المدينية انفصل الامراء الاقطاعيون عن الملوك واخذوا ينافسونهم النفوذ والسلطان.

هذا على عكس ما حدث في المجتمع العربي حيث «الاقطاع الريفي» كان وما زال جزءاً لا يتجزأ من السلطة المركزية القائمة في المدن، الأمر الذي ادّى الى غياب الاقطاعيين، وأخصهم السنّة، عن الريف. وهذا امر متوقع إذ ان البعض منهم كان يشارك في السلطة في المدن، كما كان البعض الآخر يسكن المدن ليكون قريباً من المركز حيث تتخذ القرارات السياسية التي تشمل امر توزيع «المقاطعات». كانت «المقاطعات» تمنح او تُقطَع من قبل السلطة المركزية الى الأبناء والاخوان والمقربين الذين كانوا بدورهم يحاولون الاحتفاظ بها اما بواسطة النفوذ او عن طريق القوة، كما كان يفعل «أمراء الاستيلاء»[١٠].

ويعود هذا الفرق بين نظام الاقطاع في اوروبا والعالم العربي الى التمايز بين الايديولوجية المسيحية والاسلامية بالنسبة الى انظمة الملك وبالتالي الارث. الانسان، من الناحية الايديولوجية، في المسيحية يملك، أو قل، له حق الملك على اساس أن «ما لقيصر لقيصر وما لله لله». أما في الاسلام فكل شيء لله بما فيه الملك ـ «الملك لله»، وللانسان حق الاحياء (Usufruct) فقط، أي حق استعمال الملك. وهكذا شاء الاقطاعيون المسيحيون تطبيق مبدأ الملك في المسيحية بأن حصروا الارث الاقطاعي بالابن الأكبر، كما طبّق الاقطاعيون المسلمون مبدأ الملك في الاسلام بأن جعلوه وقفاً على النفوذ والقوة. ويروى في هذا السياق عن أبي ذر الغفاري أنه دخل يوماً على معاوية بن أبي سفيان، وكان هذا الأخير يجمع مال الفتح ويودعه في خزينة اطلق عليها اسم «مال الله». قال أبو الذر لمعاوية: «هذا ليس مال الله، انما هو مال المسلمين». أجاب معاوية: «اوليس مال المسلمين لله»؟ فرد أبو الذر: «نعم انما انت تتصرّف بمال الله كما تشاء، وأنا اشاركك الرأي في التصرف بمال المسلمين».

[١٠] هذا التعبير مأخوذ من الماوردي في كتابه **الاحكام السلطانية**. راجع للتفصيل كتاب **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق رضوان السيد (١٩٧٩: ٢٩). وفي ما يتعلق بالاقطاع راجع كتاب فؤاد اسحق الخوري عن البحرين (١٩٨٣).

وبطبيعة الحال، كان لهذا الترابط بين الاقطاع والمدينة وبالتالي جعل الاقطاع امتداداً للسلطة المركزية اثراً هاماً في نمط التغيير في المجتمع العربي، خصوصاً في ما يتعلق بمصير الاقطاع السني. فابتداء من القرن التاسع عشر اخذت البلدان العربية، واخصها تلك التي تحتوي على السهول الخصبة والمنبسطة، وبالتالي التي يسيطر أو يتواجد فيها السنة بكثافة كبيرة، اخذت هذه البلدان تشهد تحولاً هائلاً في الانتاج الزراعي. فبدلاً من التركيز على انتاج المحاصيل المعيشية (Subsistence crops) كالحبوب على انواعها، مثلاً، اخذت هذه البلدان تركز على انتاج المحاصيل السوقية (Market crops) كالقطن. واخذت وسائل الانتاج تتحول من الاعتماد على القوى الانسانية الحيوانية الى الاعتماد على الآلات الزراعية الحديثة. وكانت نتيجة هذا التحول أن انتقل العمل الزراعي من العقود الفلاحية التي كانت تعرف «بالمرابعة» أو «المناصفة» أو «الضمان» وهي كلها تشير الى تقسيم المحاصيل بين صاحب الاقطاع والفلاح المحيي لها، انتقل العمل من العقود السنوية الى الأجر اليومية[١١]. ومع تحول المحاصيل وشروط العمل بدأ اهل الرأسمال كالتجار والصناعيين يحلّون محل الاقطاعيين التقليديين.

أمام هذه الامور كلها ـ مكننة الزراعة واحلال الانتاج السوقي محل الانتاج المعيشي وما تبع هذا التحول من تبدل في نظم العمل والاستثمار ـ بدأ الاقطاع السني يتقهقر رويداً رويداً حتى أنه انتهى أو كاد من الناحية الاجتماعية القانونية. ولعل تمركز السنة في المدينة وسيطرتهم على الاقطاع في السهول الخصبة هما العاملان اللذان ساهما في حركة التقهقر هذه. فكما تتجاوب المدن مع الجديد والتجديد قبل الريف هكذا تشهد السهول الخصبة

---

[١١] «المرابعة» مشتقة من «الربع» وهي حصة الفلاح من المحصول في اراضي الري شرط ان يكون الاقطاع قدّم السماد والبزار. «المناصفة» مشتقة من «نصف» وهي حصة الفلاح من المحصول في الاراضي البعل شرط ان يكون قدّم الاقطاعي السماد والبزار. . «الضمان» عقود سنوية بين المالك والفلاح تقوم على أساس طوعي. راجع للتفصيل اطروحة ادريس خالدي Khalidi (١٩٧٥).

تحديث الانتاج الزراعي قبل غيرها من الأراضي. فلا عجب والحالة هذه ان نرى، أولاً، ان مصر وسورية والعراق، وهي البلدان التي تقوم فيها المدن الكبيرة والسهول الخصبة، كانت اول من شهد حركة الثورات الاصلاحية. أو أن نرى، ثانياً، هذه الثورات تتخذ مفهوم الاصلاح الزراعي كتحديد حجم الملكيات ومصادرة الاستثمارات الكبيرة واعادة توزيع الاراضي على الفلاحين. هذه البلدان هي أول من شهد عملية التحديث الزراعي وبالتالي تبدل نظم الملكية والاقطاع. يضاف الى هذا، بالطبع، بروز العسكر على الساحة السياسية، وهو القطاع الذي سيطر عليه لسبب أو لآخر اهل العصبيات في الريف، والذي أدّى تدريجياً الى مجيء الضبّاط والمدرسين الى الحكم بدلاً من الاقطاعيين التقليديين.[١٢].

نعم، تقهقر الاقطاع لدى السنّة ولكنه استمر لدى الطوائف بشكل او بآخر. ويعود استمراره لدى الطوائف الى ظاهرتين اساسيتين: اولاً، المكانة الدينية التي تحظى بها البيوتات الاقطاعية لدى الطوائف، إذ ينظر الى الكثير منها بأنها «حماة الدين». وثانياً، تمركز الطوائف في الارياف والاقاليم البعيدة عن المدن والسلطة المركزية، وبالتالي لم تكن تتفاعل بسهولة مع عناصر التغيير. سأتناول الظاهرة الأولى بالتفصيل في البحث اللاحق عن ثنائية التنظيم الديني لدى الطوائف، وانتقل الآن الى بحث الظاهرة الثانية، اقليمية الطوائف.

---

[١٢] راجع للتفصيل ما كتبه فان دام Van Dam عن سورية (١٩٧٨، ١٩٧٩).

الفصل الخامس

اقليمية الطوائف

استعمل لفظة «اقليمية» Territoriality هنا للدلالة على أمرين متلازمين: أولاً، الانتشار الجغرافي للطوائف في الملاحق والهوامش البعيدة عن المدن المركزية واخصها مدن الفتوحات، وعن الطرق التجارية الرئيسية، كما استعملها، ثانياً، للدلالة على تصور الطوائف لذاتيتها على أنها مجموعة دينية مختارة ومستقلة في آن، لها مقوماتها التنظيمية والاقتصادية الخاصة.

١ ـ الانتشار الجغرافي

تبين الخريطة الاولى انتشار الطوائف في الهوامش والملاحق التي لم تكن تخضع لسلطة الدولة المركزية وسلطانها (راجع الخريطة الاولى). يتمركز العلويون في منطقة اللاذقية وهي المنطقة الجبلية الواقعة في الشمال الغربي من الجمهورية السورية ومن ثم تمتد باتجاه الجنوب الشرقي من تركيا حتى كيليكيا اي انطاكية اليوم. بتعبير آخر، تشمل هذه المنطقة السلسلة الجبلية التي تمتد من أنتاليا على الساحل الجنوبي الشرقي من تركيا الى النهر الكبير الذي يفصل بين الحدود اللبنانية والسورية (راجع تمركز الطوائف في سورية خريطة رقم ٢).

وكذلك هو الامر بالنسبة للدروز الذين يتمركزون في تجمعين جبليين.

يقع التجمع الأول في سورية في جبل الدروز أو «جبل العرب» والذي يسميه البدو المحليون «الجبل الاسود» لكثرة الاحجار البركانية السوداء فيه. والثاني يقع في لبنان في وادي التيم، أي قطاعي حاصبيا وراشيا، ثم يمتد الى الشمال الغربي من جبل لبنان ليشمل الشوف وعاليه. وتتداخل بين هذين التجمعين قرى درزية عدة منتشرة في «الغوطة» وهي الريف التابع لمدينة دمشق، وفي مرتفعات الجولان التي تشرف على الجليل الاعلى. ويمتد هذا التداخل الى مدينة الأزرق في الأردن والى بعض القرى الواقعة في الجليل الغربي أي في جبل الكرمل قرب مدينة حيفا (راجع خريطة سورية رقم ٢ وخريطة لبنان رقم ٣).

أما الاباضيون فتراهم يتمركزون في منطقة «الداخل» من جبل عُمان في قرى عدة متجاورة والتي تشمل نزوة وبهلة والرستاق وسمايل وعبره. كما أنها تشمل عدداً من القرى الصغيرة الواقعة في مثلث جبلي يقع بين بلدة صحار على الساحل وواحة البريمي في الداخل ويمتد جنوباً حتى يصل الى محلة «الكامل» ومدينة صور. ويتواجد الاباضيون في مستقرات متجانسة ومنتشرة في المغرب العربي كجبال النفوسة في ليبيا، وواحة المزاب في الصحراء الجنوبية من الجزائر، وجزيرة جربا في تونس (راجع خريطة عمان رقم ٤ والدول العربية رقم ١). وهكذا يفعل الزيود حيث يتمركزون في المنطقة الجبلية وشبه الصحراوية من اليمن الشمالي والتي تمتد من مدينة صنعاء شرقاً حتى الربع الخالي، وشمالاً حتى نجران. والمعروف أن قبائل نجران يمنية الأصل انما سنية المذهب (راجع خريطة رقم ٤).

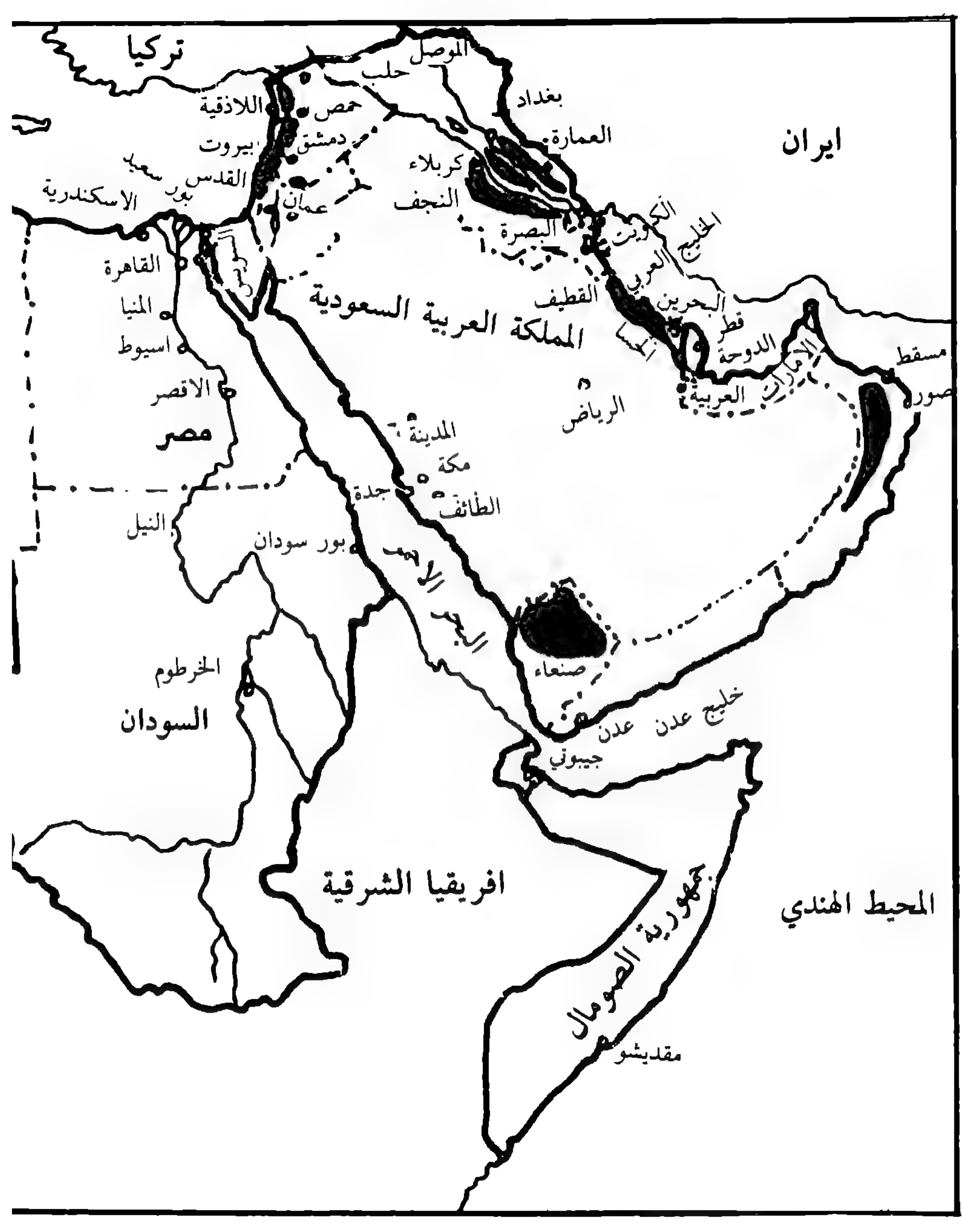
اما اليزيديون فيتمركزون في جبل سنجار في شمال العراق، الذي يبعد حوالى ١٦٠ كلم الى الغرب من مدينة الموصل، وذلك على منعطف يفصل بين تلال آكاد القديمة في الشمال ومرتفعات العراق التي تمتد الى كردستان (راجع خريطة العراق رقم ٥). ويقال الشيء نفسه عن الموارنة المسيحيين الذين يستوطنون بكثافة كبيرة القسم الأوسط من جبل لبنان الواقع بين زغرتا ـ الزاوية في الشمال وعاليه في الجنوب، كما أنهم يتواجدون في مناطق اخرى

من لبنان بنسب متفاوتة يتعايشون مع الطوائف الأخرى وخاصة مع الدروز، هكذا قبل «حرب الجبل» في لبنان (راجع خريطة لبنان رقم ٣).

وبالرغم من توزع الشيعة الامامية في أماكن متعددة من العالم العربي، فهم لا يخرجون عن قاعدة التمركز هذه في الملاحق والهوامش. فهم يتمركزون في جبل عامل في لبنان الجنوبي كما أنهم يتمركزون في منطقة الهرمل ـ بعلبك الواقعة في الشمال الشرقي من هذا البلد (خريطة ٣). ويتمركزون في العراق في منطقة الجنوب، أي في بلاد ما بين النهرين الواقعة ما بين مدينة بغداد في الشمال ومدينة البصرة في الجنوب. وتشمل هذه المنطقة عدداً من المستقرات الكبيرة كالكوت والديوانية والشامية والمنتفق وغيرها، كما تشمل كربلاء والنجف، مدينتي المزارات الشيعية (خريطة رقم ٥). امَّا في المملكة العربية السعودية فهم يستوطنون بكثافة كبيرة المنطقة الشرقية أي في القطيف والاحساء (خريطة رقم ٤)، كما أنهم يتواجدون بالكثافة نفسها في القرى.

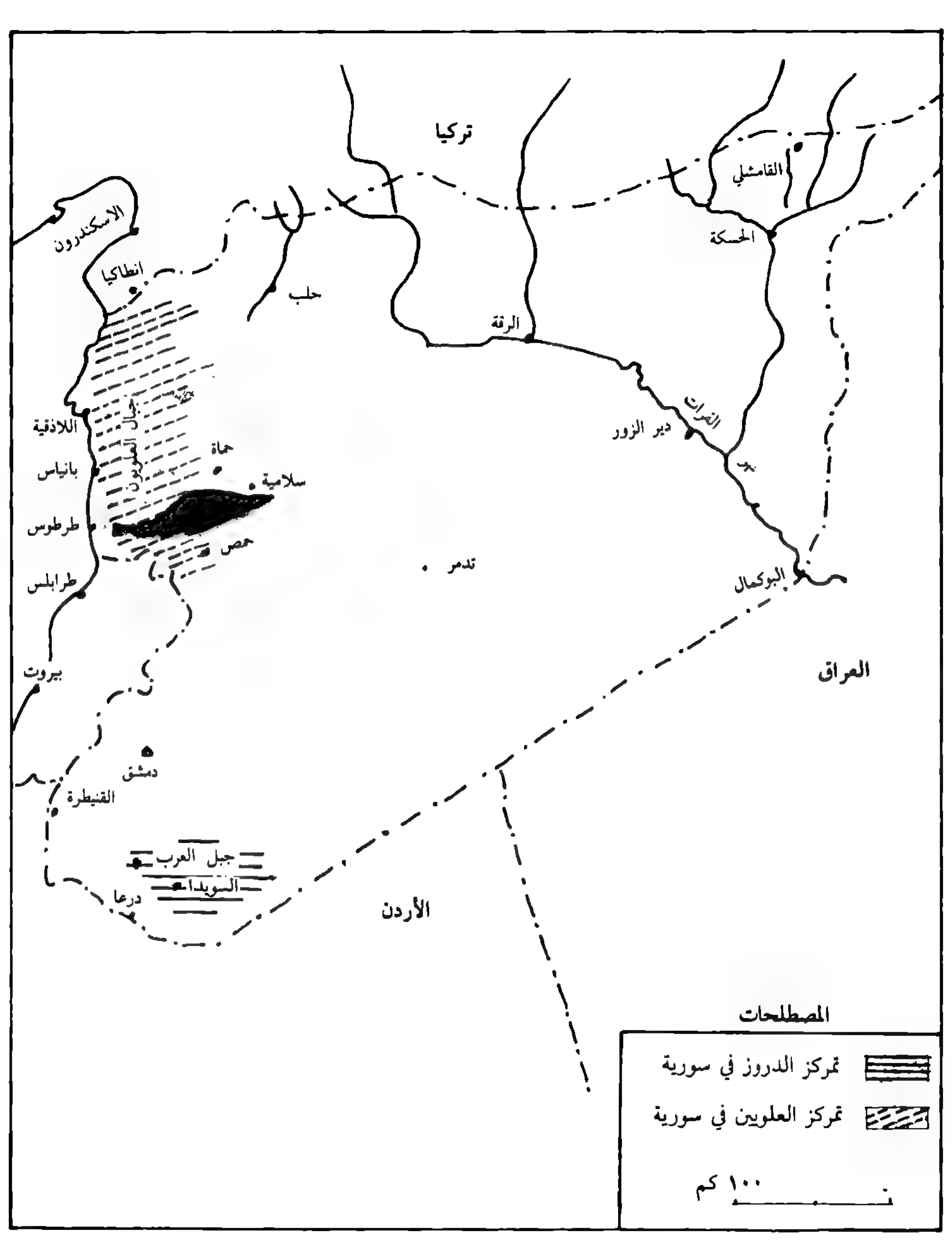
ثم ان هناك امراً آخر عن الطوائف لا تجده في الفئات او المجتمعات الدينية الأخرى كالأقليات الدينية، مثلاً، وهو أن الطوائف بأكثريتها الساحقة تتمركز في اقاليم معينة دون غيرها من المناطق. وهذا ما تبينه بالتفصيل الاحصاءات المدرجة في الجدول الأول. يبين هذا الجدول أن ٦٨,٠٢٪ من العلويين يعيشون في منطقة اللاذقية، و ٨١,٥٧٪ من الدروز في سورية يعيشون في منطقة السويدا كما أن ٧٨,٩٢٪ منهم في لبنان يعيشون في وادي التيم والشوف وعاليه. كما أنه يبين أن ٦٧,٨٤٪ من الاباضيين في عُمان يعيشون في الداخل، وأن ٦٧,٧٨٪ من الشيعة في لبنان يعيشون في جبل عامل ومنطقة الهرمل ـ بعلبك، وأن ٩١,٠٠٪ منهم في السعودية يعيشون في منطقة الاحساء ـ القطيف... وهكذا دواليك.

ثم ان الطوائف لا تتمركز في اقاليم معينة فحسب بل وانها تكوّن حيث تتمركز الاغلبية العظمى من السكان وهذا ايضاً ما يجعلها تتميّز عن الأقليات والمجتمعات الدينية الأخرى كما سنبين ذلك في الفصل اللاحق. ولا يخرج عن هذه القاعدة سوى الدروز اللبنانيين الذين يكوّنون حوالي ٤٤,٦٦٪ من

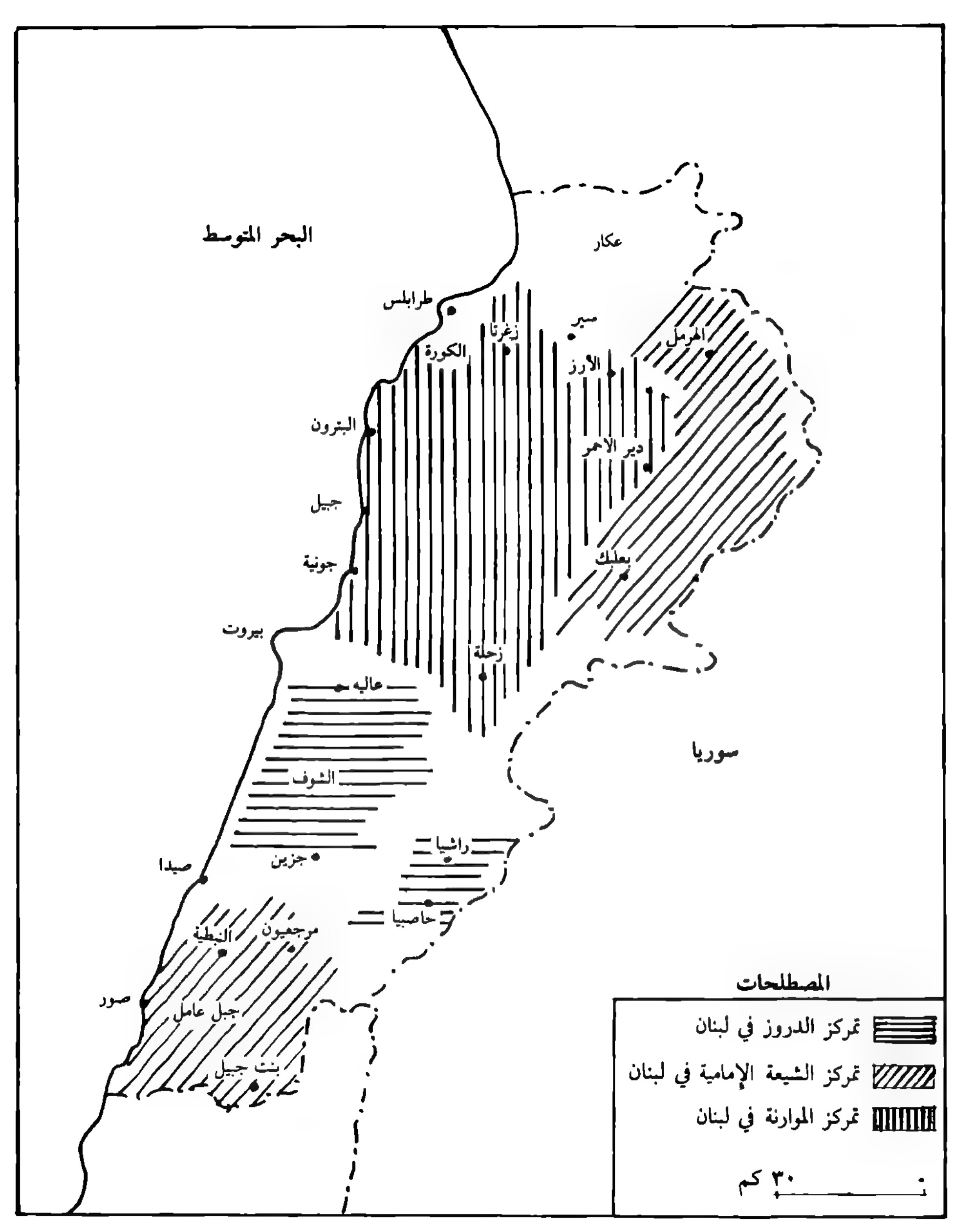


الخريطة الأولى: هامشية الطوائف في العالم العربي

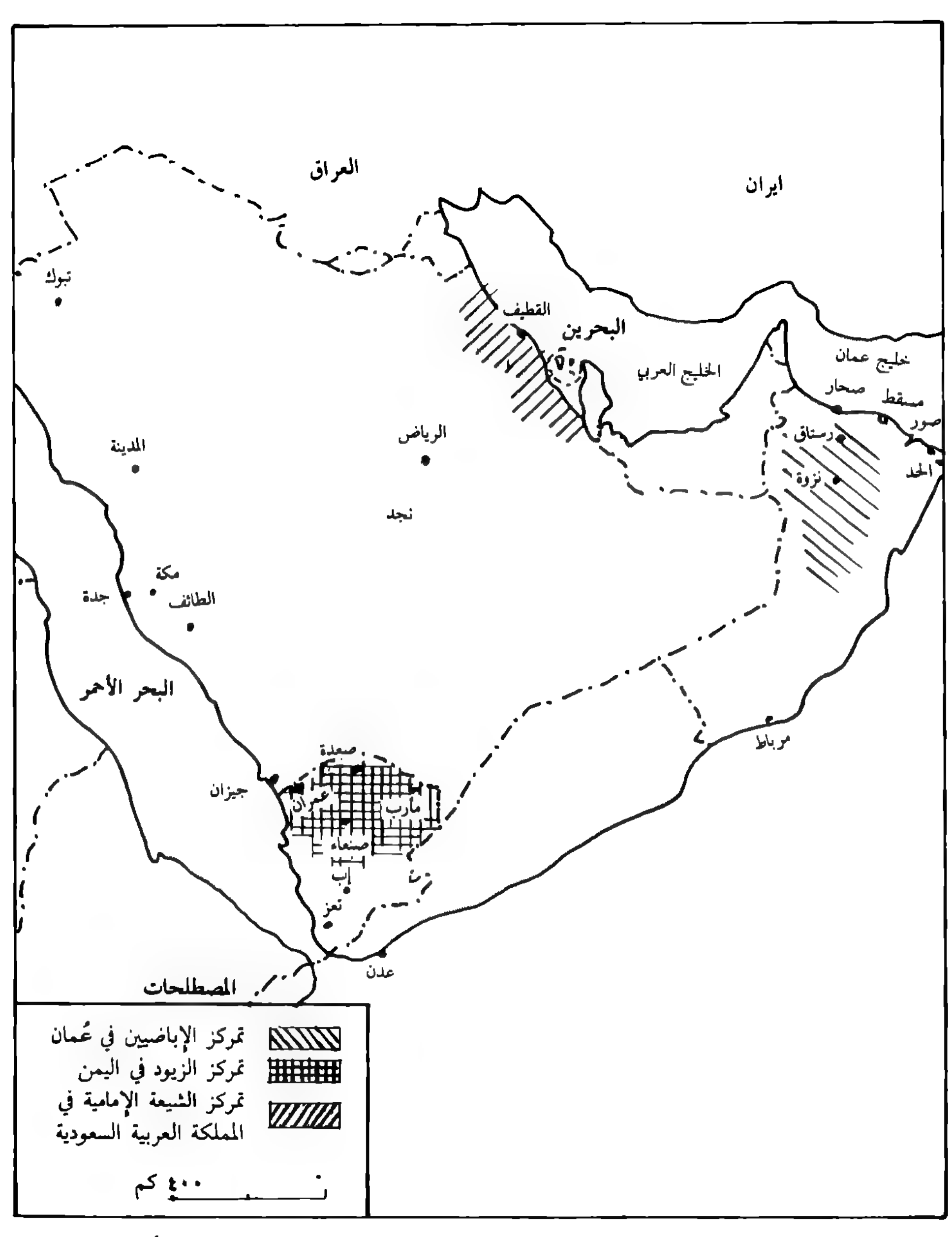

اسبانيا
المحيط الأطلنطي
الجزائر
دهران
الرباط
فاس
مكناس
المملكة المغربية
مراكش
تونس
جزيرة
جربة
البحر المتوسط
طرابلس
بنغازي
مزاب
الجزائر
ليبيا
عيون
الصحراء الغربية
فيلا
سناروس
موريتانيا
نواكشوط
افريقيا الغربية
افريقيا الوسطى
المصطلحات
أقاليم الطوائف
مدن رئيسية حيث تكثر السنة
وتنتشر الأقليات
الحدود السياسية للمجتمع العربي
الحدود السياسية للدول العربية
٢٠٠
٤٠٠ ميل



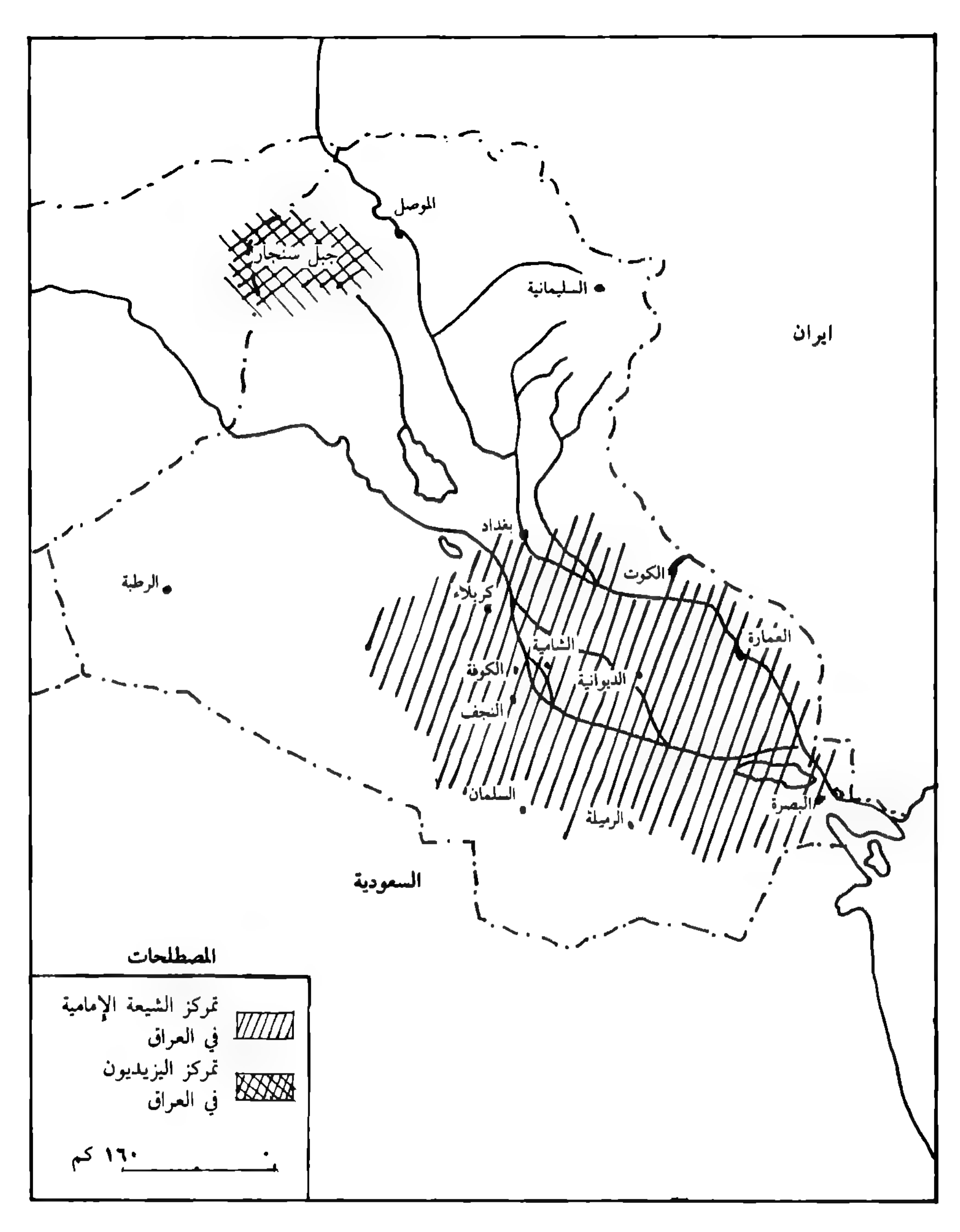
الخريطة الثانية : تمركز الطوائف في الجمهورية العربية السورية.



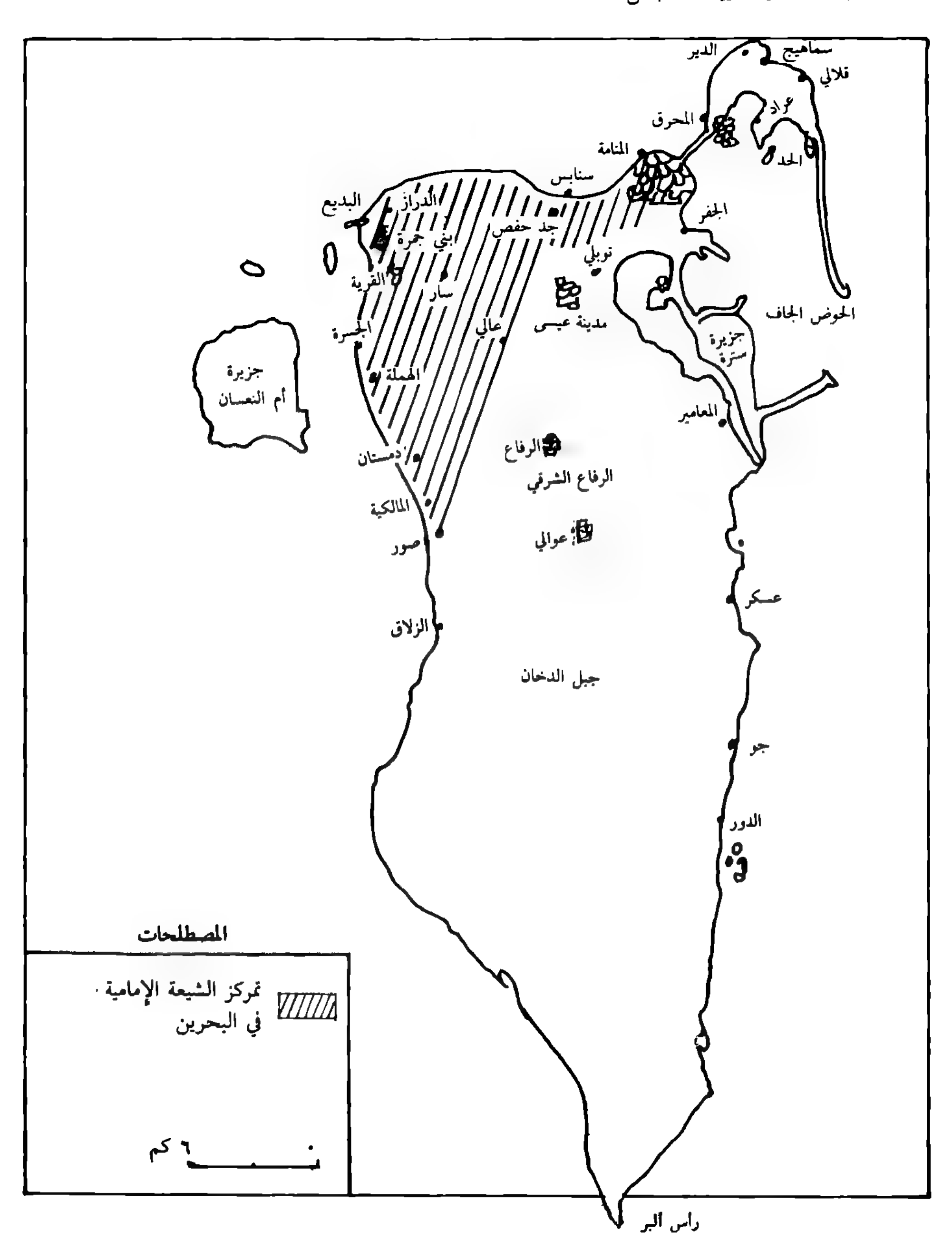
الخريطة الثالثة: تمركز الطوائف في لبنان.



الخريطة الرابعة: تمركز الطوائف في المملكة العربية السعودية وفي اليمن وعُمان.



الخريطة الخامسة: تمركز الطوائف في العراق.



الخريطة السادسة: تمركز الشيعة الامامية في البحرين.

سكان المناطق التي يتمركزون فيها. أما الطوائف الاخرى فتتراوح نسبة الكثافة الطائفية فيها ما بين ٦٤,٢٢٪ كحد ادنى والذي يصح في زيود اليمن، و ٩٧,٦٢٪ كحد اعلى والذي يصح في شيعة العراق في الجنوب (راجع الجدول الأول للتفصيل).

وهنا يجب التنويه بأن هذه الاحصائيات التي اخذت عن الطوائف قديمة، كما يستدل من عدد سكان الدولة رقم (أ)، ولذلك قد لا تؤدي هذه الاحصائيات الى الدقة التي نسعى جاهدين في سبيلها. فالتعداد الطائفي امر حساس تتجنبه حالياً جميع الدول العربية بلا استثناء، ولا فرق في هذا الأمر بين دولة واخرى. وهكذا، لحظت سورية والعراق ولبنان والبحرين التعداد الطائفي في احصائيات أخذت في فترات متفاوتة ما بين الثلاثينات والخمسينات من هذا القرن، وتجاهلتها في احصائيات رسمية لاحقة. اما البلدان الأخرى كالمملكة السعودية وعمان واليمن فقد تجاهلتها في احصائياتها الرسمية جملة وتفصيلاً. ولهذا السبب شئنا أن نعلّق بالتفصيل على مصادر التعداد الطائفي في الهوامش التابعة للجدول الأول. ندعو القارىء للاطلاع عليها بدقة في ملحق أ.

ومما لا شك فيه أن هذه الاحصائيات عن الطوائف قد تبدلت وتغيرت في الفترة الأخيرة من الزمن بفعل النزوح من القرى الى المدن، وبفعل الهجرة الخارجية وامتداد المدن واتساعها. ويصح هذا القول خاصة في العلويين في سورية، والموارنة في لبنان، وفي الشيعة الامامية في جنوب العراق، او في الاباضيين في الجزائر. فقد نزح عدد كبير من هذه الطوائف من مناطق تمركزهم واستقروا في المدن المجاورة، أو هاجر البعض الآخر الى بلدان عربية وغربية متفرقة. ولعل هذا التبديل والتغيير في التعداد الطائفي مهم من الناحية العددية اكثر مما هو عليه من الناحية الوظيفية. واعني بهذا القول أنه بالرغم من النزوح والهجرة بقيت هذه الطوائف تحافظ على استقلالها وسيادتها الاقليمية وكأن شيئاً لم يكن. بقيت هذه الأقاليم ملاذ الطوائف، خاضعة لسيطرتها، فهي ارض الميعاد والعودة. وافضل شاهد على هذا القول هو

الجدول الأول: التمركز الاقليمي للطوائف

الطائفة	الدولة	عدد سكان الدولة (أ)	عدد سكان الدولة (ب)	النسبة المئوية للطوائف نسبة لعدد السكان في الدولة	المناطق التي تتمركز فيها الطوائف	النسبة المئوية لتمركز الطوائف في المناطق	النسبة المئوية للطوائف نسبة الى مجموع عدد سكان المناطق
العلويون	سورية[١]	٤٠٢٥١٦٥ (١٩٥٦)	٧٨٤٥٠٠٠ (١٩٧٨)	١٠,٦٦	ألاذقية	٦٨,٠٢	٧٥,٠٠
الدروز	سورية	٤٠٢٥١٦٥ (١٩٥٦)	٧٨٤٥٠٠٠ (١٩٧٨)	٣,١٠	سويدا	٨١,٥٧	٨٨,١٨
	لبنان[٢]	١٢٦٧٥٧٩ (١٩٥٠)	٢٢٦٥٠٠٠ (١٩٧٠)	٦,٤٠	وادي التيم، الشوف، عاليه	٧٨,٩٢	٤٤,٦٦
الاباضيون	عمان[٣]	٩٣٠٠٠٠ (١٩٨٠)		٥٧,٦٠	الداخل	٦٧,٨٤	٧١,٢١
	الجزائر	١٢١٠٢٠٠٠ ١٩٦٦		٤٠,٤٢[٤]	مزاب	٨٦,٣٢	٦٧,٦٠
ألشيعة الإمامية	لبنان	١٢٦٧٥٧٩ (١٩٥٠)		١٨,٣٢	جبل عامل، الهرمل بعلبك.	٦٧,٧٨	٦٨,٠٠
	العراق[٥]	٢٨٥٧٠٧٧ (١٩٣٨)	١٢٠٠٠٤٩٧	٥٦,٤٣	جنوب العراق	٨٠,٤٨	٩٧,٦٢
	المملكة السعودية[٦]	٥٠٠٠٠٠٠ (١٩٦٠)	٦٧٢٦٤٦٦ (١٩٧٧)	٦,٣٦	الحساء، القطيف	٩١,٠٠	٨٢,٧٤
	البحرين[٧]	(١٩٤١)	٢١٦٠٧٩ (١٩٧٥)	٥٤,٠٠	القرى الداخلية	٧٠,١٦	٩٦,٢٨
	الكويت		٩٩٤٨٤٧ (١٩٧٥)	٢٦,٠٠[٨]			
الموارنة	لبنان	١٢٦٧٥٧٩ (١٩٥٠)		٢٩,١١	وسط لبنان من زغرتا الى عاليه	٦٨,٢١	٧٥,٥٠
الزيود	اليمن[٩]	٤٠٠٠٠٠٠ (١٩٧١)	٥٠٣٦٩٨٥ (١٩٧٨)	٥١,٠٠	القسم الشمالي والشرقي من اليمن	٧٦,٠٠	٦٤,٢٢
اليزيديون	العراق	٨٠٤٧٤١٥ (١٩٧٣)	١٢٠٠٠٤٩٧ (١٩٧٧)	٠,٨٦	جبل سنجار	٨٤,٢٠	٦٧,٣٤

* يتضمن هذا الجدول نوعين من الاحصائيات الرسمية: (أ) و(ب). احصائيات (أ) تشير الى السنوات التي لحظت تعداد الطوائف، و(ب) تشير الى احدث احصائيات حسبما وردت في منشورات الأمم المتحدة لغربي آسيا ECWA الصادرة سنة ١٩٨٠-١٩٨١ صفحة ٤-٩. للتفصيل راجع هوامش الجدول في ملحق أ.

مسلك النازحين خلال الحرب اللبنانية الأخيرة. فعندما احتدمت اواصر الحرب في المدن، اخذ الكثير من النازحين اليها يعودون الى قراهم الأم، كل الى حيث تتمركز الطوائف التي ينتمون اليها.

يظهر مما تقدم أن اقليمية الطوائف تتجلّى بثلاث متغيّرات متلازمة مع بعضها البعض: (١) انتشار الطوائف في الملاحق والهوامش الخارجة عن سيطرة الدولة وسلطانها وبالتالي عن المدن والطرق التجارية الرئيسية، (٢) تمركزها بكثافة كبيرة في المناطق التي تتواجد فيها، (٣) وهي حيث تتمركز تكوّن الاغلبية الساحقة من السكان. هذه المتغيرات الثلاثة بمجموعها لم تكن تحظى بها الأقليات الدينية المتواجدة في المدن. وهذا بالضبط ما عنيته باختياري لفظة «اقليمية» بدلاً من «ملجأ» التي يستعملها عدد من الكتاب والمستشرقين امثال بلانهول في كتابه «العالم الاسلامي» (١٩٥٦: فصل ٢) للاشارة الى مواطن الطوائف. لفظة «اقليمية» تؤدي الى حد ما معنى الاستقلال والسيادة المحلية وتعكس تصور الطوائف لذاتيتها وكأنها وحدة او مجتمع ديني مستقل ومتكامل اجتماعياً واقتصادياً. أما لفظة «ملجأ» فتعكس تصور الآخرين للطوائف، وهو تصور لا يخلو من التحامل وان كان له بعض المبررات التاريخية.

٢ ـ تصوّر الذات الدينية

تتمركز الطوائف في أقاليم تحولت مع الزمن الى مَواطن (من موطن) شبه مقدسة تقوم فيها المزارات وضرائح الأولياء والمقامات والأديرة التي يؤمها المؤمنون للتبرك ونيل الشفاعات. ففي جنوب العراق حيث تتمركز الشيعة الامامية يقع ضريح الامام علي وضريح الحسين، الأول في النجف والثاني في كربلاء، وهما المزاران اللذان يؤمهما الشيعة من أقاصي الأرض للزيارة والتبرك. وتتكرر هذه الظاهرة عينها في كل اقليم تتمركز فيه الشيعة وان اختلفت اسماء الائمة والأولياء. ففي البحرين، مثلاً، «يزور» الشيعة، واخصهم النساء، ضرائح عدد من الأولياء الأتقياء للتبرك ووفي النذورات.

ومن هذه المزارات ضريح صعصع قرب قرية عسكر، وميثم في الجفير، والعلوية في جبلة حبشي، وعبد العزيز في الخميس، والامير زيد في المالكية. وتتميز هذه المزارات عن غيرها من الضرائح بالاعلام الخضراء والسوداء التي ترفرف على رؤوس قببها.

وفي هذا السياق يؤم الدروز للزيارة والتبرك عدداً من «المقامات» الدينية المنتشرة في الأقاليم التي يتمركزون فيها. ومن هذه المقامات في لبنان مقام شمليخ الذي يعرف في اوساط البعض منهم بالمقام الشريف والذي يقع في الجهة الشمالية من الشوف في جبل لبنان بالقرب من قرية شارون. وهناك مقام أيوب الذي يقع فوق قرية نيحا في الشوف، ومقام الامير السيد (الأمير عبد الله التنوخي) الموجود في قرية عبيه. وفي سورية يقع مقام عين الزمان في السويدا، ومقام المسيح في حوران، ومقام شعيب في الجليل الأعلى. ونستعمل لفظة «مقام» للدلالة على الشخص ـ الناسوت الذي تتجلّى به المعرفة الدينية. هذا ناهيك عن الخلوات والمجالس الأثرية المنتشرة هنا وهناك والتي وان لم يكن لها المعنى الديني نفسه كالمقامات فهي ترمز بوضوح الى استقلالية المجتمع الدرزي. وتأتي خلوة البياضة التي تقع بالقرب من بلدة حاصبيا في لبنان الجنوبي على رأس هذه الخلوات. ففيها يعيش «مشايخ الدين» الذين يتولون نسخ كتب الحكمة ورسائلها، هذا بالاضافة الى ممارسة التعبد والتزهد والتأمل. ومن الخلوات الأخرى الموجودة في لبنان خلوة القطالب في الشوف الواقعة بالقرب من قرية عين قنية، وخلوة الشاوي التي تقع في قرية عبيه بالقرب من المدرسة الداودية، وخلوة المونسة التي تقع بالقرب من بلدة عرمون. والمعروف أن هذه الخلوات كلها تقع على التلال المشرفة على القرى والبلدات الدرزية. اما المجالس الأثرية في لبنان فهي كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال مجلس الأمير مسعود ارسلان في عرمون، ومجلس دير القمر للأمراء المعنيين، ومجلس المختارة الذي هدم في زمن الأمير بشير الشهابي (راجع طليع لا. ت.: ١٠٩ للتفصيل).

وهكذا هي الحال بالنسبة للموارنة الذين اقاموا في الاقاليم التي

يتمركزون فيها من جبل لبنان عدداً كبيراً من الأديرة ومزارات القديسين التي يقال لها «مار» وهي لفظة سريانية تعني قديس او سيِّد. وكثيراً ما تقام هذه المزارات على رؤوس التلال وفي الوديان أو على منعطفات الطرق. ومنها من يرمز الى السيد المسيح او الى العذراء مريم او الى القديسين المحليين كمار شربل ومار سركيس ومار شليطا ومار مطانيوس «المشمر» وغيرهم. ولكثرة هذه الأديرة والمزارات في كل مكان يتراءى للمراقب ان الموارنة قد جعلوا من جبل لبنان مزاراً دينياً متكاملاً، الامر الذي قد يفسّر لنا مدى تمسكهم «بالجبل» الذي يقدسون.

ولا يوازي انتشار هذه المزارات والأمكنة المقدسة في جبل لبنان حيث يتمركز الموارنة المسيحيون سوى انتشارها في جبال اللاذقية في شمالي غربي سورية حيث يتمركز العلويون المسلمون، بالطبع مع فارق اساسي في المعنى الديني لهذه المزارات وفي موضعها بالنسبة الى تركيبة المجتمع الديني. وهكذا، يتواجد في جبال اللاذقية الداخلية عدد كبير من ضرائح الأولياء والاوصياء والرجال الصالحين وهي منتشرة في كل قرية ودسكرة. وتعلو هذه الضرائح قبب سماوية الشكل بيضاء اللون ترمز، ربما، الى وحدة الكون وعلوية الروح الانسانية وصفاوتها. يتحدث العلويون عن مزاراتهم باحترام كلي وينسبون اليها المعجزات وهم يؤمونها، وخاصة النساء، لوفي النذورات وطلب الشفاعة والتبرك. والعلويون يقيمون «المزارات» حيث يستقرون ايماناً منهم أن القدرة الالهية تظهر باستمرار في «أضعف الخلق» عن طريق الاستجابة للدعاء والتمني. ومن هذه «المزارات» التي اقيمت في الزمن المعاصر ولي الشيخ أحمد الجزري في قرية بلقزية في سورية، وولي الشيخ عمران في باب التبانة في مدينة طرابلس، لبنان. يضاف اليها عدد كبير من المزارات التي اقيمت منذ زمن بعيد كمقر السيد الخصيبي في حلب الذي قد يعود الى عهد الحمدانيين (الطويل ١٩٦٦ : ٤٦٦)، وغيره في بلاد اللاذقية وحمص وحماه وطرطوس في سورية.

ويصح هذا المبدأ أيضاً، مبدأ انتشار المزارات والأمكنة المقدسة في الأقاليم الطائفية، في اليزيديين الذين جعلوا من جبال سنجار حيث يستقرون

ملاذاً دينياً يعودون اليه لممارسة الشعائر والطقوس. ويأتي على رأس المزارات ضريح الشيخ عدي في الشيخان، وهو مؤسس الديانة اليزيدية والذي ينسبون اليه أخباراً وروايات عديدة ترفعه الى مصاف الأنبياء والقديسين (جول ١٩٣٤: ك). ولا يدري المهتمون بهذه الدراسات كجول (١٩٣٤: ك)، مثلاً، مدى علاقة الشيخ عدي بعدي بن مسافر المتصوّف الذي حلّ في هذه المنطقة في القرن السادس الهجري والذي بنى لنفسه زاوية مشهورة في ديار اليزيديين وجمع حوله المريدين والطلاب. ولكن المعروف أن مرقد الشيخ عدي الذي يحتوي على قبره وقبر ابن اخيه الشيخ صخر وعلى قبر الشيخ حسن بن عدي الثاني ما زال محجاً لليزيديين حتى يومنا هذا. ويعدد الحسني في هذا المجال حوالي ٨٨ مزاراً لليزيديين منتشرة هنا وهناك في قرى قضاءي سنجار والشيخان (الحسني ١٩٦٧: ١٣٩-١٤٢)، وكان الحسني نقل اسماء هذه المزارات ومواقعها عن رسالة القس اسحق التي تكوّن المصدر الأساسي للدراسات اليزيدية.

وفي السياق نفسه يذكر عن العامة من الزيود ايمانهم بقدرة الأئمة القيام بالمعجزات و«بطلب الجن» قصد مساندتهم في القتال وتخطي الأزمات الشخصية المستعصية. وهم في سبيل ذلك يقيمون للأئمة الصالحين الضرائح والمزارات قصد التبرك والتقرب. هذه الضرائح والمزارات التي تعرف في اليمن «بالهجر» تقام للأسياد العظام (سرجنت Serjeant ١٩٦٩: ٢٩٦-٢٩٧). ويسود الاعتقاد لدى الزيود أن بعض الأئمة، كالامام أحمد مثلاً، «مصرّفون»، وهو تعبير يستعمل في اليمن للدلالة على أن الامام له جسد لا يخترقه الرصاص ولا تمزقه السيوف. ومن هذه المزارات المشهورة مزارا الهادي أحمد بن مرتضى وابنه الواقعان في ظافر حجة واللذان تقول عنهما الروايات أنهما لم يتأثرا بالقصف الجوي المتواصل الذي قام به سلاح الجو المصري خلال حرب اليمن الأخيرة[١].

---

[١] راجع للتفصيل سارجنت عن ترابط التنظيم القبلي والسلطة الدينية في اليمن صفحة ٤٧. نشرت هذه المقالة في عدد خاص للأبحاث بعنوان «المجتمع والقبيلة في البلاد العربية المنتجة للنفط»، وقام بتحرير هذا العدد الدكتور فؤاد اسحق الخوري (سرجنت ١٩٨٥: ١١-٥٠).

هذا الجانب من تصور الذات الاقليمية المدعمة بالدين عن طريق انتشار المزارات والمقامات والأضرحة المقدسة لا تجد لها مثيلاً لدى الاباضيين. ويعود السبب في ذلك الى الايمان الراسخ عندهم أن «في كل نفس امام» وأن «الخلافة» أو «الامامة» «سنة واجماع» ولا يجوز حصرها في «بيت» أو «سبط» مهما علت مرتبته الدينية. وهنا يظهر تأثير الايديولوجيا الدينية على التنظيم الديني واضح جداً، اذ انه بقدر ما أدّى اعتقاد الشيعة، أو الفرق المتفرعة عن التراث الشيعي، بأن الامامة «نص» و«وصاية» وأنها محصورة في البيت الطاهر، بقدر ما أدّى هذا الاعتقاد الى انتشار المزارات والمقامات والأضرحة المقدسة في الأقاليم التي تتمركز فيها هذه الطوائف، أدّى الاعتقاد الآخر المعاكس عند الاباضيين الى غياب المزارات والمقامات.

غير أن هذا الغياب لا يعني أبداً أن الاباضيين أقل تمسكاً بمواطنهم الاقليمية من الطوائف الأخرى. فهم يعتبرون أنفسهم، كالطوائف الأخرى، أصحاب الأرض وأسيادها، توارثوا هذا الحق من جيل الى جيل. ويتجلّى هذا التمسك باعتبار أنفسهم «سكان البلاد الأصليين»، فيقولون عن أنفسهم في مزاب أنهم «مزابيون» وفي عمان أنهم «عمانيون». وهم في عمان يميّزون أنفسهم عن السكان الآخرين كالبلوش والجواذريين سكان الجزر العمانية، مثلاً، باعتمادهم الثوب لباساً بدلاً من «الوزرة» وبتمنطقهم بالخنجر رمز الرجولة.

ما يقال عن الاباضيين بالنسبة الى تمسكهم بالأرض يقال أيضاً عن الطوائف الأخرى بشكل أو بآخر. فالشيعة الامامية في البحرين يقولون عن أنفسهم أنهم سكان الجزيرة الأصليون ويعبرون عن هذا القول بلفظة «بحراني» بدلاً من «بحريني». وهكذا يفعل الشيعة في الاحساء والقطيف وجنوب العراق. وفي السياق نفسه يقول الدروز والموارنة والعلويون عن أنفسهم أنهم «سكان الجبل»، وكثيراً ما يستعملون لفظة «ابن الجبل» للدلالة على ذاتيتهم الاقليمية. ويذهب البعض منهم الى القول أنهم «أحفاد» الحضارات القديمة التي برزت في المشرق قبل المسيحية والاسلام.

٣ - شمولية النظام الاقتصادي

ويعزز هذين الأمرين، أمر التمركز الاقليمي وتصور الذات الاقليمية، نوع من الشمول الاقتصادي الذي كان يسود في الأقاليم التي تتمركز فيها الطوائف. أقول «كان يسود» في الماضي لأن هذا الشمول الاقليمي في مجال الانتاج والعمل قد تغيّر تغيراً جذرياً بسبب بروز الدول الحديثة وبفعل النزوح من الريف الى المدن. سنعود الى هذا الموضوع في الفصل الأخير عن إمكانية تحول الطوائف الى أقليات. ان المصادر المتوفرة لدينا والتي تتحدث عن النظام الاقتصادي الذي كان يسود في هذه الأقاليم في القرن التاسع عشر، أو قل بالأحرى قبل عملية التحديث التكنولوجي في المنطقة، كل هذه المصادر تتحدث عن أربعة أمور اقتصادية واجتماعية متشابكة تصب في خانة الشمول والاكتفاء الاقتصادي الاقليمي. هذه الأمور هي: (١) تكثيف العمل الزراعي وتنوع المحاصيل الزراعية، (٢) تعدد الحرف المعيشية وتنوعها، (٣) صغر رقعة الأسواق المحلية نسبياً، (٤) وبالتالي تواجد المستقرات المدينية الصغيرة المرتبطة بالريف الصغير.

كان كل من كتب عن جبل لبنان في هذه المرحلة، عن المناطق التي يسكنها الموارنة والدروز، أو عن جبال اللاذقية التي يسكنها العلويون أو عن عُمان الداخل التي يستوطنها الاباضيون أو عن واحة المزاب في جنوب الجزائر، كان كل من كتب عن هذه المناطق يتحدث عن الحرص الشديد لدى الأهلين في استثمار كل شبر من الأرض وكل سبيل من المياه مهما عظم أو قل شأنه[٢].

ويظهر هذا الحرص بالنسبة الى جبل لبنان وجبال اللاذقية، مثلاً، في بناء وتعمير الجلول الجبلية المتراصّة الواحد تلو الآخر، أو في السدود الترابية الصغيرة التي تبنى في الوديان الضيقة لحصر المياه واستعمالها للري. ويقال عن

---

[٢] راجع ما كتبه شيفاليه Chevalier (١٩٧١) وحريق Harik (١٩٦٨) عن لبنان، أو ما كتبه دوفومس E. de Vaumas (١٩٦٠) وولروس Weulersse (١٩٤٠) عن العلويين، أو هاي Hay (١٩٥٩) وكيلي Kelly (١٩٥٩) عن عمان الداخل.

الفلاح اللبناني أنه كان ينقل التربة الخصبة من قعر الوادي الى رأس التل، ويبني لها جلاً صغيراً يزرعه تيناً أو عنباً أو زيتوناً. ثم ان «الافلاج»، سواقي المياه، المحفورة في جوف الأرض أو في الصخور في جبل عمان لهي خير شاهد على هذا الحرص. ويضاف الى هذا زراعة النخل الكثيف، والمحصولات الزراعية الأخرى كالبرسيم والشعير والخضار التي تزرع في بساتين النخل بالذات.

وهناك أمر آخر يتعلق بتوزيع ملكيات الأرض وطبيعة استثمارها تتميّز به الأقاليم الطائفية عن غيرها من المناطق الزراعية: قلما نجد في هذه الأقاليم انساناً لا يملك قطعة من الأرض مهما صغر أو كبر حجمها، يستثمرها لسد حاجته البيتية من الخضار والفاكهة. هذا على غرار المستقرات الفلاحية المنتشرة في المناطق الاقطاعية الأخرى التي تستمد نفوذها من الدولة والسلطة المركزية، حيث يتواجد عدد كبير من الفلاحين ـ المزارعين الذين لا يملكون شيئاً. حتى أن حجم الاقطاع عينه يختلف بين هذه وتلك. ونرى في هذا المجال أن المقاطعات الضخمة التي يتعدّى حجمها الآلاف من الهكتارات كانت تتواجد في مصر وسورية، وهي البلاد التي كان الاقطاع فيها يستمد قوته من الدولة والسلطة المركزية، ولم يكن لهذه المقاطعات مثيل في الأقاليم الطائفية حيث كانت أصغر حجماً وأقل احتكاراً.

ويصح هذا القول في بلاد سورية ومصر والعراق (وارينر Warriner ١٩٥٧؛ ١٩٦٢)، كما يصح في البلدان التي تعتمد على زراعة النخيل كالجزيرة العربية والخليج. ففي الدراسة الميدانية التي قام بها المؤلف عن عمان وجد أن المقاطعات الكبيرة في منطقة «الباطنة»، التي كانت تخضع على مرّ العصور للسلطة المركزية، كانت تحتوي المقاطعة الواحدة على معدل قدره ٢,٠٠٠ شجرة نخل، بينما بلغت حجم المقاطعات الكبيرة في «الداخل» حيث تتمركز الاباضية حوالي ٨٠٠ شجرة نخل[٣]. وتجد الواقع نفسه في

---

[٣] راجع التقرير الذي وضعه فؤاد اسحق الخوري الى البنك الدولي بعنوان «العوائق الاجتماعية لتنمية الريف في عمان» سنة ١٩٨١.

البحرين حيث يميل الشيعة الى امتلاك بساتين النخل الصغيرة المصنفة «صرمة» و«دالية»، و«سطر» و«جوبار»، بينما يملك أهل الحكم من القبائل السنة البساتين الواسعة نسبياً والمصنفة «نخل» (الخوري ١٩٨٠ : ٤٢).

هذا التمايز في توزيع وحجم المقاطعات والملكيات تدخل كلها في باب الاكتفاء الاقتصادي المحلي، كما تدخل في باب الاعتماد على الذات في مجالات العمل والانتاج لدى الطوائف. المقصود بهذا القول هو أن صغر الملكيات وتوزيعها على عدد كبير من الناس وفّر لأهل الطوائف امكانية العيش والتعايش المشترك في الأقاليم الضيقة المحدودة الامكانات الزراعية. ومما يدعم هذا الاكتفاء والاعتماد على الذات تعدد وتنوع المحاصيل الزراعية[٤]. فالتعدد والتنوع في المحاصيل، وأخصّها الحبوب على اختلاف أنواعها، لم يوفّر مادة غذائية متزنة فحسب، بل انه أدّى الى اكتفاء ذاتي في الانتاج، وبالتالي الى حركة سوقية ضيقة محلياً. ومن الممكن تسمية هذا النوع من الانتاج «الانتاج المعيشي» بدلاً من «الانتاج السوقي» الذي يعتمد على الأسواق الخارجية كالقطن والقمح والقهوة والشاي وغيرها من المحاصيل التي تركّز انتاجها في السهول الواسعة الواقعة خارج الاقاليم الطائفية ضمن نطاق الدولة المركزية وسيطرتها.

ولا يوازي هذا التعدد والتنوع في انتاج المحاصيل الزراعية في الأقاليم سوى تعدد وتنوع الحرف المعيشية والتي اكتسبت مع الزمن صفة التراث المحلي. يتواجد في جبل لبنان تقليدياً بين الدروز والموارنة، كما يتواجد في عمان الداخل وفي واحة المزاب في الجزائر في صفوف الاباضيين، وفي المجتمع الريفي الشيعي في البحرين ولبنان، يتواجد عدد كبير من الحرف المحلية الصغيرة كالحياكة والنجارة والحدادة وصنع الحلى وحياكة الحصر وصنع الفخار وغيرها من الحرف التي كانت تلبي طلب الأهلين الى هذه الحاجيات. وقد عرف عن بعض المستقرات القروية اختصاصها في حرفة معينة دون غيرها،

---

[٤] راجع ما كتبه بيترز (١٩٦٣) عن الريف اللبناني في الجنوب.

كيف لا وقد كان كثير من أهل هذه الحرف يتناقلونها ويتوارثونها من جيل الى جيل. ففي لبنان، مثلاً، عرف عن قرية راشيا الفخار اختصاصها بصنع الفخار، وعن بنت جبيل اختصاصها بصنع الأحذية، وعن الفاكهة اختصاصها بصنع السجاد، وعن ضهور الشوير تقليدياً اختصاصها بفن العمارة، وغير هذه من القرى عدد كثير. وكذلك يقال عن عُمان بالنسبة الى اختصاص قراها وبلداتها بحرف معينة. يقال عن صحار وصور في عمان أنهما اشتهرتا ببناء السفن والقوارب والتي تعرف محلياً «بالخشب»، كما يعرف عن نزوة وصور اختصاصها بصنع السيوف، وعن نزوة اختصاصها بصنع الحلى الفضية، وعن سمايل اختصاصها بالحياكة، وعن بهلة اختصاصها بصناعة الفخار. بالطبع، هذا الاختصاص لا يعني أن انتاج هذه الحرف كان محصوراً في هذه القرى والبلدات انما يعني أن هذه القرى والبلدات اشتهرت دون غيرها بهذه الحرف. فالشمول الاقتصادي الذي نتحدث عنه أدّى الى انتشار الحرف المعيشية في عدد كبير من المستقرات الواقعة ضمن الاقليم الطائفي، هذا مع العلم أن بعض القرى والبلدات اشتهر بانتاج حرفة دون غيرها من الحرف.

وكان نتيجة الشمول الاقتصادي في المحاصيل والحرف، وبالتالي الاكتفاء الذاتي في الانتاج والعمل، أن برزت الى حيّز الوجود مدن اقليمية صغيرة الحجم لم يتعدَّ عدد سكانها تقليدياً أكثر من ٥,٠٠٠ نفر. وهذا أمر متوقع بفضل ضيق رقعة الأسواق المحلية الناتجة عن الاهتمام بشمولية الاقتصاد والانتاج. كما أن هذه المدن الصغيرة لم تكن تخلو من اعتمادها أساساً على العمل الزراعي بدلاً من التجارة والحرف الصناعية. ونذكر من هذه المدن الصغيرة، على سبيل المثال، بيت الدين ودير القمر وجونيه في لبنان، واللاذقية والسويدا في سورية، ونزوة والرستاق في عمان، وصعدة في اليمن الشمالي.

هذه العوامل مجتمعة ـ شمولية النظام الاقتصادي، عصبية التنظيم الاجتماعي، تمركز الطوائف في أقاليم معينة ـ حوّلت هذه الأقاليم مع الزمن

الى مواطن شبه مقدسة تصور الذات الاقليمية على أنها وحدة مميزة نفسياً وحضارياً عن غيرها من المجتمعات المحيطة بها. هذه العوامل تجعلنا نميّز بوضوح بين الطوائف من جهة والأقلية الدينية من الجهة الأخرى. الواقع أننا نذهب الى أبعد من ذلك اذ اننا نميّـز بين الأثنـين لا على هـذه الأسس الايكولوجية والاقتصادية فحسب، بل وعلى أساس التنظيم الديني أيضاً كما سنتناول هذا في الفصول اللاحقة. أما الآن فسنعود الى الأسس الايكولوجية والاقتصادية.

الفصل السادس

الطوائف والأقليّات الدينيّة

التمييز بين الطوائف والأقليات أمر مهم جداً بالنسبة الى منظور هذه الدراسة، اذ اننا على هذا الأساس نحصر البحث في سبع طوائف دون غيرها من المجتمعات الدينية الأخرى. تتميّز الطوائف عن الأقليات الدينية في ثلاثة أمور: (١) انتشار الأقليات في المدن بدلاً من الملاحق والأقاليم التي لا تخضع لسيطرة الدولة وسلطانها؛ (٢) تكيّف الأقليات على ايديولوجية الحكم المركزي وتقبلها اياه بشكل أو بآخر؛ (٣) ميل الأقليات الى التخصص في الانتاج والعمل بدلاً من الشمول والتكامل.

١ ـ انتشار الأقليات الدينية في المدن

بينما تتمركز الطوائف في أقاليم معينة بكثافة نسبية هائلة كما تبيّنَ لنا في الفصل السابق (راجع جدول رقم ١)، تميل الأقليات الى الانتشار المبعثر في المدن والبلدان الخاضعة لسيطرة الدولة المركزية وسلطانها، وهذا ما يبينه الجدول رقم ٢ بالتفصيل. يبين هذا الجدول أن النسبة المئوية للأقليات التي تعيش في المدن والضواحي هي أعلى بكثير من النسبة التي تعيش في الأرياف. ويصح هذا القول في اليهود أو في السريان الكاثوليك والأرثوذكس أو في الأرمن الكاثوليك والارثوذكس وغيرهم من المسيحيين كالبروتستانت واللاتين أكثر مما يصح في الروم الكاثوليك والأرثوذكس أو في الاقباط.

كل الأقليات تنتشر بشكل مبعثر في المدن أكثر من الأرياف ولكن نسبة الانتشار تختلف من فئة الى أخرى حسب واقعها الايكولوجي والديني. وهي، أي الأقليات، حيث تنتشر لا تشكل سوى نسبة ضئيلة من سكان المدن. وتبلغ هذه النسبة أعلى مستوياتها حوالي ٢٠٪ من مجموع السكان في المدن، كما هي الحال بالنسبة الى الأقباط في منطقتي المنيا واسيوط أو بالنسبة للروم الارثوذكس في منطقة حمص في سورية. أما الأقليات الأخرى فهي دون هذه النسبة بكثير اذ لا تتعدّى نسبة الكثير منها جزءاً من الواحد بالمئة. بخلاف الطوائف، تنتشر الأقليات في مدن عديدة وبنسب ضئيلة تتراوح بين ٠,٣٣٪ وبين ٢٠٪ من مجموع سكان المدينة.

وتميل الأقليات الى التواجد في بلدان معينة دون سواها، كاليهود الذين كانوا يتواجدون في بلدان شمال افريقيا، أو كالروم الارثوذكس الذين يتواجدون في بلدان الهلال الخصيب، أي في فلسطين وسورية ولبنان والأردن، أو السريان الذين يتواجدون في المدن الواقعة في شمال سورية في منطقة الجزيرة أو في شمال العراق في منطقة الموصل، أو الأقباط المتواجدين في وادي النيل. ومما لا شك فيه أن لهذا التواجد في مناطق معينة أسباباً وأصولاً تاريخية يرجع الكثير منها الى ما قبل الفتح العربي الاسلامي وتتعلق هذه الأصول بالذات «الوطنية» أو «الاثنية» لهذه الأقليات قبل تعريبها. فالمعروف أن أقباط مصر هم سكان وادي النيل الأصليون، والواقع أن لفظة «Egypt» بالانكليزية ما هي سوى تحريف للفظة «Aiywttos» اليونانية والتي تعني «القبط». ويقول عوض (١٩٣٢: ٩) في هذا الصدد أن «أهل مصر هم القبط سواء أكانوا نصارى أم مسلمين أم يهود». ويقال الشيء عينه في الروم الارثوذكس الذين سمّوا كذلك نسبة الى الرومان الذين حكموا بيزنطيا (روما الشرق) قروناً عدّة. وكانت حضارة بيزنطيا يونانية الأصل، ولذا نرى أن الروم، وهي اللفظة التي استعملها العرب كما وردت في القرآن الكريم للدلالة على مسيحيي بيزنطيا، يعرفون عن أنفسهم بلفظة «اليونان الارثوذكس». والمعروف أن بيزنطيا كانت القوة الفاعلة في المشرق العربي قبل الفتح الاسلامي وكان الروم سكان المدن وكان السريان سكان الأرياف،

وكانت المدن آنذاك تتكلم السريانية واليونانية معاً بينما كانت الأرياف تتكلم السريانية فقط.

من هنا نرى أن الطوائف المسيحية التي برزت في عهد بيزنطيا الارثوذكسية كالنساطرة واليعاقبة والموارنة كانت كلها سريانية الأصل واللغة، وهذا ما عدا الأقباط الذين احتفظوا بذاتيتهم الاثنية لغوياً ودينياً. هذا يعني أن الطوائف التي نشأت في الريف «القبطي» في مصر أو في الريف «السرياني» في بلاد الهلال الخصيب لم تكن سوى ثورة ايديولوجية رافضة للحضارة اليونانية الغربية التي تمثلت بالحكم البيزنطي.

أما اليهود فمنهم من قدم الى البلدان العربية مع الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وكان معظم هؤلاء من أصحاب المهن الحرة ومن التجار الكبار والصناعيين. واستوطن هؤلاء في المدن الكبيرة كتونس والدار البيضاء والجزائر وغيرها. أما الآخرون فمنهم من هاجر الى بلدان المغرب على أثر اضطهاد المسيحيين لهم في اسبانيا في أواسط القرن الثالث ميلادي، ويعرف هذا الفصيل منهم بالسفرديك. وقد استوطن هؤلاء بأكثريتهم في البلاد الداخلية يتعايشون بأغلبيتهم الساحقة مع الاثنيات البربرية كما يتعايشون في اليمن مع القبائل الزيدية. أما يهود المشرق الذين كانوا يتواجدون في مصر والعراق واليمن بأعداد كبيرة فهم، على الأرجح، من بقايا سكان البلاد الأصليين الذين سبقوا ظهور المسيحية والاسلام. والجدير بالذكر هنا أن عدداً كبيراً من يهود العراق واليمن وبلدان شمال افريقيا كان هاجر الى اسرائيل بعد تأسيس الدولة الصهيونية. ويظهر أنهم هاجروا على ثلاث دفعات: الدفعة الأولى وجاءت فوراً بعد تأسيس دولة اسرائيل سنة ١٩٤٨، وجاءت الثانية بعد نيل بلدان شمال افريقيا استقلالها في الخمسينات والستينات، وجاءت الدفعة الأخيرة بعد حرب سنة ١٩٦٧[1].

هذا التشرذم الجغرافي لدى الأقليات يقابله من الناحية الأخرى تشرذم

---

[1] راجع للتفصيل غولدبرغ Goldberg (١٩٧٢)، وهوفمن Hoffman (١٩٦٧)، وكلارك وفيشر Clarke & Fisher (١٩٧٢)، وبريس Brace (١٩٦٤).

السريان	لبنان	(١٩٥٠)	٠,٤٦	بيروت	٩٩,٩٨	٠,٠١
	سورية	(١٩٥٦)	٠,٥١	حلب	٨١,٦٦	١٨,٣٤
الأرمن	لبنان	(١٩٥٠)	١,٠٩	بيروت	٩٧,٢٠	٢,٨٠
	سورية	(١٩٥٦)	٠,٥١	حلب	٩٨,٤١	١,٥٩
كنائس أخرى						
بروتستانت، لاتين، نساطرة، وكلدانيون						
	لبنان	(١٩٥٠)	١,٣٩	بيروت	٨٨,٢٦	١١,٧٤
	سورية	(١٩٥٦)	٠,٩١	حلب، دمشق	٩٨,٠٢	١,٩١
الاقليات الاسلامية						
الاسماعيليون	سورية	(١٩٥٦)	٠,٩٩	السلامية	٩١,١٧	٨,٨٢
البهائيون	العراق	(١٩٧٣)	أقل من ألفين	المدن		
الصابئة	العراق	(١٩٧٣)	٠,١٧	بغداد، الموصل، العمارة	١٠٠,٠٠	
اليهود	سورية	(١٩٥٦)	.,٧٩	حلب، دمشق	١٠٠,٠٠	
	العراق	(١٩٧٣)	٠,٠٣	بغداد	١٠٠,٠٠	٠
	لبنان	(١٩٥٠)	٠,٤٦	بيروت	٩٨,٠٠	٢,٠٠
	مصر	(١٩٧٦)	٠,٠٠٣	القاهرة، الاسكندرية		
	اليمن[6]	٥٠٣٦٩٨٥ (١٩٧٨)	٠,٠٢	صنعاء، المدن الشمالية	٨٨,٦٢	١١,٠٧
	ليبيا[7]	٢٠٨٤٠٠٠ (١٩٧٢)	٠,٢٨	طرابلس، بنغازي	٩٨,٢٢	١,٨٨
	تونس[8]	(١٩٦٦)	٠,٤٠	تونس	٥٧,٨١	٤٢,١٨
	الجزائر[9]	١٢١٠٢٠٠٠ (١٩٦٦)	١,٢٣	الجزائر، اوران	٦٤,٤٨	٣٥,٥١
	المغرب[10]		٠,٥٠	كزبلانكا، الرباط، مكناس، فاس	٦٢,٥٦	٣٨,٥٤

* راجع الهوامش في ملحقٌ رقم ب

الجدول الثاني: انتشار الأقليات الدينية

الأقلية الدينية	الدولة	عدد سكان الدولة (أ)	عدد سكان الدولة (ب)	النسبة المئوية للاقليات نسبة لعدد السكان في الدولة	المدن التي تتواجد فيها الاقليات حسب أهمية الاقليات العددية	النسبة المئوية من الاقليات التي تعيش في المدن وضواحيها	النسبة المئوية التي تعيش في الريف
الكنائس المسيحية							
الأقباط	مصر	٣٦٥٦١١٨٠ (١٩٧٦)	٣٦٥٦١١٨٠ (١٩٧٦)	٦,٣١	القاهرة، الاسكندرية بور سعيد، السويس، المنيا، اسيوط	٦٢,٤٥	٣٧,٥٤
الارثوذكس الروم	لبنان[2]	١٢٦٧٥٧٩ (١٩٥٠)	٢٢٦٥٠٠٠ (١٩٧٠)	٩,٩٤	بيروت، طرابلس، زحلة، بترون،	٦٧,٣٢	٣٢,٦٧
	سورية[3]	٤٠٢٥١٦٥ (١٩٥٦)	٧٨٤٥٠٠٠ (١٩٧٨)	٤,٥١	حمص، اللاذقية، حماه، دمشق، حلب	٨٥,٢٤	١٤,٧٥
	الاردن[4]	١٧٠٦٢٢٦ (١٩٦٨)	٢٧٣٧٠٠٠ (١٩٧٥)	٦,٤٠	عمان، القدس، عجلون	٩٤,٣٨	٥,٦٢
السريان	لبنان	(١٩٥٠)		٠,٣٣	بيروت	٩٩,١٨	٠,٨١
	سورية	(١٩٥٦)		١,٣٧	حسكة، حمص	٨١,٦٦	١٨,٣٣
	العراق[4]	٨٠٩٧٩٣٠ (١٩٧٣)	١٢٠٠٠٤٩٧ (١٩٧٧)	٢,٩٣	بغداد، موصل	٨٩,١٨	١٠,٨٢
الأرمن	لبنان	(١٩٥٠)		٥,١٤	بيروت، طرابلس، زحلة	٧٨,٢٢	٢١,٨٨
	سورية	(١٩٥٦)		٢,٨٣	حلب، دمشق	٨٤,٧٢	١٥,٢٧
الكاثوليك الروم	لبنان	(١٩٥٠)		٦,٠٠	زحلة، بعلبك، صيدا	٦١,١٦	٣٨,٨٢
	سورية	(١٩٥٦)		١,٤٩	حلب، دمشق	٦٥,٧٤	٣٤,٢٦

في البنية الاجتماعية والدينية، تشرذم قلّما نجده في صفوف الطوائف. فالأقليات، على ضآلة عددهم وانتشارهم في بقاع كثيرة، منقسمون على أنفسهم شيعاً ومجموعات حضارية واثنية متباعدة. ينقسم الأرثوذكس، مثلاً، الى روم وأقباط وسريان وأرمن، وكذلك يفعل الكاثوليك. هذا ناهيك عن الكنائس والمجموعات المسيحية الأخرى كاللاتين والبروتستانت وهي كنائس مستحدثة، أو النساطرة والكلدان وهي كنائس قديمة. ان كلاً من هذه المجموعات والكنائس يتمتع باستقلال ديني تام منفصل تمام الانفصال عن الآخرين، هذا بالرغم من وحدة المعتقد الديني. وحتى الأمس القريب، أي قبل تأسيس الدولة الصهيونية في فلسطين، كان اليهود ينتظمون في مجموعات دينية صغيرة تسمّى «كيهيلا» تتمتع كل منها باستقلالية تامة من الناحية الدينية والاجتماعية[٢].

ولا شك لدي أن تشرذم الأقليات التنظيمي يعود الى تواجدهم في المدن وخضوعهم المباشر لسيطرة الدولة المركزية حيث يتواجد السنّة بكثافة كبيرة وهم المعروفون باصرارهم على الاجماع (كيف لا وهم أرباب الحكم)، وبقدرتهم على استيعاب المجتمع المتعدد في آن. ولعل الجمع بين هذين النقيضين، الاجماع والاستيعاب، هو الذي ساهم في تواجد الأقليات في المدن انما بشكل مشرذم وضعيف (انظر الرسم الثالث). فالأقليات «أهل ذمة» يعيشون في مأمن من أمرهم ضمن الدولة الاسلامية يتقبلون ايديولوجية الحكم ويعملون بها ولا يرفضونها كما تفعل الطوائف. وقد روى لي الانثروبولوجي المعروف لاري روزن (Rosen) عن المغرب أن القبائل البربرية المسلمة هناك كانت تتقاتل ضد بعضها البعض بسبب حماية كل فريق منهم لمجموعة من اليهود تعيش في صفوفها. كانت هذه القبائل تقول: «هؤلاء اليهود يهودنا ولا نسمح للآخرين بالتعدي عليهم»[٣].

---

[٢] راجع ابستين (١٩٧٨ : ٦٥) للتفصيل.

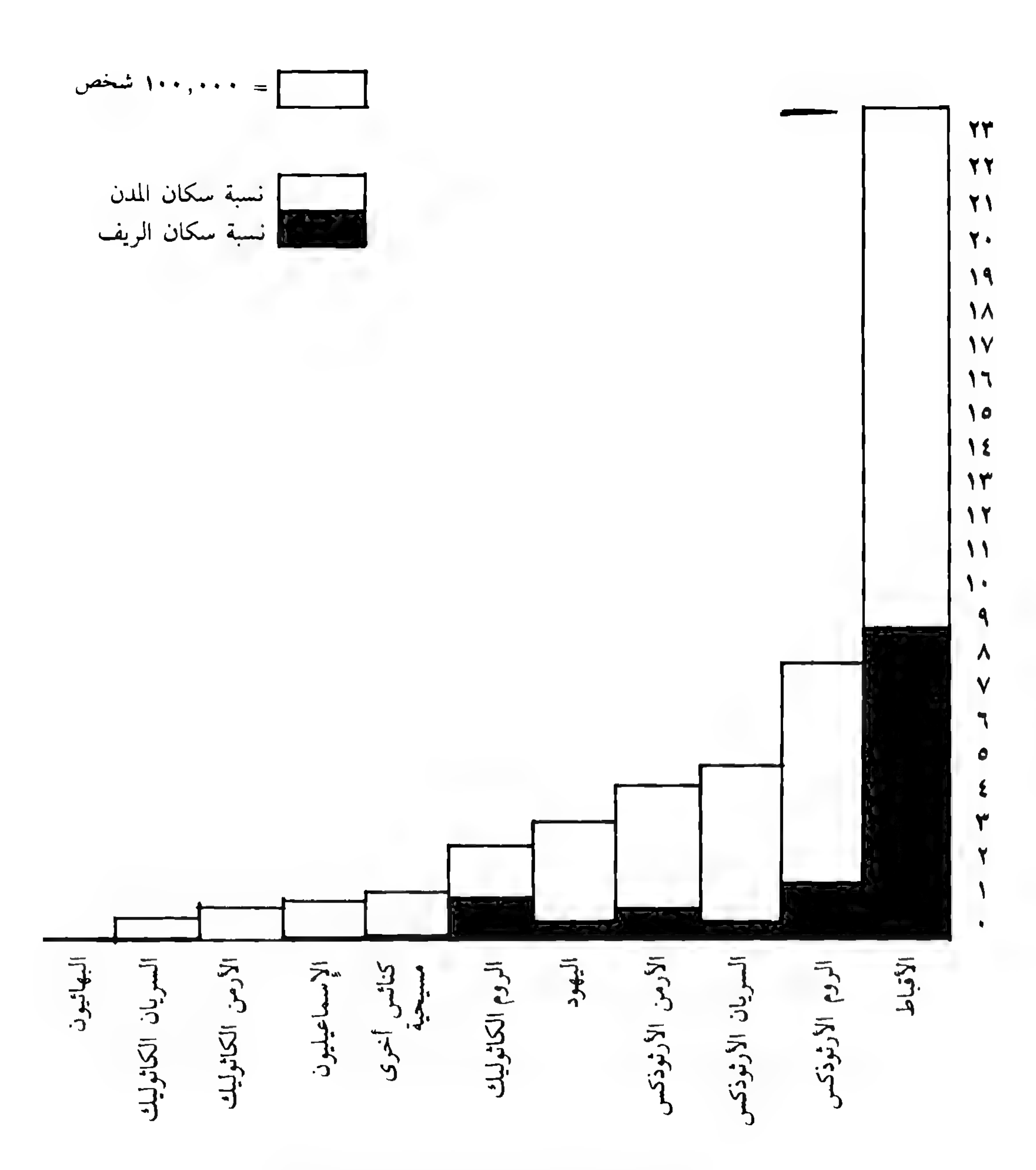
[٣] حديث مع لاري روزن جرى في جامعة شيكاغو سنة ١٩٨٣. قام الاستاذ روزن بدراسات ميدانية انثروبولوجية عدة عن المغرب وهو اليوم استاذ الانثروبولوجيا في جامعة برنستن في ولاية نيويورك.

بالطبع يستثنى من هذه القاعدة الاسماعيليون والبهائيون الذين لا يجوز تصنيفهم «أهل ذمة»، وهو التصنيف الجامع، من الناحية الفقهية لا المسلكية على كل حال، لأهل الكتاب أي المسيحيين واليهود. وكما لا يجوز تصنيفهم «بأهل ذمة» لا يجوز بالتالي وضعهم بمرتبة الطوائف. فهم يتواجدون بأكثريتهم الساحقة في المدن ولا يتمركزون في أقاليم معينة تمكنهم من ممارسة نظمهم الدينية بمعزل عن سلطة الدولة وسلطانها. أضف الى ذلك أنهم، لعدم تمركزهم في أقاليم معينة، يفتقدون الى شمولية النظام الاقتصادي التي تتمتع به الطوائف. فالكثير منهم يتعاطى التجارة أو المهن الحرّة، شأنهم بذلك شأن بعض الأقليات لا الطوائف.

٢ ـ تكيّف الأقليات على ايديولوجية الحكم

الفرق بين الطوائف والأقليات من هذه الزاوية واضح جداً. الطوائف ترفض ايديولوجية الحكم والسلطة المركزية وتعمل على اسقاطها اما مباشرة بثورة على الحكم عندما تسنح الفرصة، أو مداورة برفض نظم الدولة ومؤسساتها عن طريق الابتعاد الطوعي والرفض المتبادل. سنعود الى هذا الموضوع في الفصل اللاحق عن ايديولوجية الطوائف. أما الأقليات فهي بخلاف الطوائف، تتقبل ايديولوجية الحكم وتنفذ تصوراته المسلكية لها. ويظهر أن الاختلاف الديني بين الحكم الاسلامي من جهة والأقليات المسيحية من الجهة الأخرى لم يكن يعيق هذا التقبل والتنفيذ. هذا يعني أن الطوائف الاسلامية والمتفرعة عن التراث الاسلامي من الناحية المسلكية والايديولوجية هي أكثر رفضاً لمواقع الحكم السني من الأقليات المسيحية أو المنبثقة عن التراث المسيحي. ويتلاقى هذا القول مع معطيات الفقه السني في الاسلام حيث تُعتَبر الطوائف «روافض» و«بدع» ويعتبر أهلها من «المرتدين» و«المرجئة» و«الشعوبيين» و«البغاة»، أما الأقليات فتُعتَبر من «أهل الذمة» أو «المستأمنين» و«المستجرين».

من البدهي أن النعوت التي توصف بها الطوائف تدل، بشكل أو



الرسم الثالث: توزع الأقليات ما بين المدن والريف

بآخر، اما على الخروج عن الاجماع كالبدع والشعوبية وأهل الردة، أو على الثورة ضد الدولة والحكم المركزي كالبغاة والروافض. أما النعوت التي توصف بها الأقليات فتدل على الحماية كأهل الذمة أو على طلب الأمان كالمستأمن والمستجير. ويأتي طلب الأمان والجوار في القرآن الكريم بالمعنى نفسه كما ترد هاتان اللفظتان في سورة ٩ آية ٦: «وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون». ومما يؤيد هذا الرأي ورود لفظة «عهد» و«أمانة» و«ذمة» و«جوار» بالمعنى نفسه في الرسائل التي بعث بها النبي محمد (ﷺ) الى القبائل العربية يدعوهم فيها الى الدخول في دين الله، أو كما وردت في المعاهدة التي عقدها النبي مع يهود خيبر[٤]. غير أن الفقه في ما بعد أخذ يميّز بين الذمي والمستأمن على أساس أن الذمّي يعيش كمجموعة في دار الاسلام وهو موقع لا يمنحه سوى السلطان أو الامام، أما المستأمن فيعيش في الدولة الاسلامية كفرد، وهو موقع يمنحه المسلم الحر لغير المسلم شرط أن يمارس هذا الامتياز لفترة وجيزة من الزمن، هكذا حتى وان كان المستأمن ينتمي الى مجموعة هي في دار الحرب. خلال هذه الفترة الوجيزة يمنح المستأمن تقريباً الحقوق نفسها التي يمارسها الذمي، اما بعد انقضائها فعلى المستأمن اما أن يرحل عن دار الاسلام أو أن يصبح ذمياً.

في البدء كان تصنيف «أهل الذمة» يشتمل على ثلاث مجموعات دينية هم المسيحيون واليهود والصابئة، ثم اضيف اليهم في ما بعد المجوس. ولذلك نرى ان الشوافع ما زالوا يصرّون على فرض الجزية على المجموعات الثلاث الأولى على أنهم هم الذميون دون غيرهم من الفرق الدينية الأخرى. غير أن التمييز بين المسلمين والذميين لم يقتصر على دفع «الجزية» فحسب بل تعداها الى غير ذلك بكثير من الأمور الحقوقية والشرعية والمسلكية.

وقبل الخوض في هذه الأمور بالتفصيل أريد أن أؤكد على اربع نقاط مهمة:

---

[٤] راجع خضوري Khadduri (١٩٥٥: ١٧٨، ١٨٢-١٨٣، ١٩٣-١٩٤).

أولاً، ان تعامل الحكم الاسلامي مع اهل الذمة لم يكن يخضع لأي نموذج متكامل فرضه عهد معين من العهود، بل كان هذا التعامل حصيلة أحكام تراكمت في ظل عهود متتابعة. وما يعرف اليوم «بعهد عمر» والذي ينظم تعامل الحكم الاسلامي مع الذميين لم يكتمل في عهد عمر، بل استمر جمعه حتى القرن الخامس الهجري (الحادي عشر ميلادي).

ثانياً، هذا يعني أن العهود الاسلامية المتتالية لم تكن تتمتع بوحدة الأسلوب في نطاق تعاملها مع الذميين، فقد اختلفت العهود بقدر اختلاف بيئاتها السياسية. فإذا كان هذا كذلك، كما هو بالفعل، فهناك خطأ منهجي في دمج هذه الأحكام كلها وكأنها نموذج موحد نفذت بنوده على الذميين في ظل العهود الاسلامية المتعاقبة. فإذا كانت هذه الاحكام نتاج تفاعل بين الحكم الاسلامي والذميين في امكنة وازمنة متفرقة، فمن الخطأ بمكان أن نبحث به وكأنه قالب اجتماعي متحجر.

ثالثاً، ومع اختلاف العهود اختلف الفقه والفقهاء في استخراج الاحكام والتشريعات المتعلقة بالذميين. ومن الممكن القول بوجه عام أن اجتهادات القاضي النعمان التي طبقت في عهد الفاطميين في مصر كانت اشد النماذج تصلباً، كما كان الفقه الحنفي الذي تبنته الدولة العثمانية اشده ليناً*.

رابعاً، واخيراً، ان تصنيف اوضاع اهل الذمة في الدولة الاسلامية الى مواقع حقوقية وشرعية ومسلكية ما هي إلا باب من أبواب المنهجية الانثروبولوجية التي نتبعها في هذه الدراسة. أقول ذلك لأن الفقه الاسلامي لا يميّز بين هذه وتلك، فهي كلها امور شرعية مستمدة من تعاليم الدين، وان كان مصدر البعض منها التاريخ ومصادر البعض الآخر الأعراف. والواقع

---

* راجع في هذا الصدد كل من ابن القيم الجوزية في كتابه **أحكام أهل الذمة** (١٩٦١)، أو كتاب تريتون عن **الخلفاء ورعاياهم اللامسلمين** (١٩٣٠)، أو كتاب فتال (Fattal) عن **الأوضاع الشرعية لغير المسلمين في الاسلام** (١٩٥٨)، أو جوزف (Joseph) عن **النساطرة وجيرانهم المسلمون** (١٩٦١)، أو زيدان عن **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام** (١٩٦٣).

اننا شئنا ان نتبع هذا التصنيف كتمهيد مبدئي الى البحث اللاحق عن علاقة اوضاع اهل الذمة بايديولوجية التراتب الاجتماعي في المجتمع العربي المسلم. وبالطبع هذا لا يعني أن الأمور الحقوقية والشرعية والمسلكية لا تترابط ببعضها البعض. على العكس تماماً، فهي تكوّن بترابطها العضوي وحدة متماسكة الأبعاد يقوي ويغذي الواحد منها الآخر.

المقصود بالامور الحقوقية تلك التي تتعلق بحق ابرام العقود واحتلال المناصب الادارية العامة وممارسة ما يعرف اليوم بالحقوق المدنية كحق العمل والملكية وحرية التحرك والتقاضي. والمعروف أن هذه الأمور الحقوقية مستمدة بأغلبيتها الساحقة من الاحلاف والعهود والمواثيق التي ابرمت بين الحكم الاسلامي والذميين ابتداء من فجر الاسلام وتأسيس المجتمع الاسلامي الأول في المدينة مروراً بعهد الخلفاء الراشدين والى ما تبع ذلك في العهود الاسلامية اللاحقة. بتعبير آخر، تستمد الشؤون الحقوقية من اداء الدولة الاسلامية، أيًّا تكن هذه الدولة. اما الشؤون الشرعية فترتبط مباشرة بالدين ـ الشرع، كما ترتبط الشؤون المسلكية بالتقاليد والممارسات المتعارف عليها أي الأعراف. ولا يغرب عن بال احد ان كثيراً من هذه الشؤون تغيّر تغيّراً جذرياً فور تأسيس الدول السياسية بمعناها الحديث.

إن أول ما يلاحظه الباحث بالنسبة للشؤون الحقوقية هي أنها تفصل بين الذمي كفرد واهل الذمة كمجموعة. فالرأي السائد هو أن للذمي الحق في ادارة اموره المدنية والقضائية حسب شريعته شرط أن يمارس هذا الحق كمجموعة لا كفرد، أي طالما أن الفرد يخضع لسيطرة مجموعته. فإذا خرج الذمي عن سيطرة جماعته المتمثلة بالكنيسة لدى المسيحيين وبالكنيست لدى اليهود فقد الحقوق الممنوحة له والواجبات المترتبة عليه. وتأتي «الجزية»، التي كتب عنها الكثير، في المرتبة الأولى من هذه الواجبات. هناك نوع من الاجماع في الفقه على ان الجزية تجمع من الذمي لقاء حمايته[٦] ولا يدفعها إلا الحر

---

[٦] راجع على سبيل المثال تفسير القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (١٩٦٧)، الجزء الثاني.

الكامل العقل ممن بلغ من الذكور سن الرشد. ويستثنى من دفع الجزية الكهول والنساء والمجانين والمرضى والعبيد والمتسولون والرهبان. غير أن ابا حنيفة وأبا يوسف فرضاها على الرهبان المنتجين. وتلغى الجزية حينما يتخذ الذمي الاسلام ديناً له، كما أنه لا يجوز له اعتناق أي دين آخر غير الاسلام إذا ما شاء تغيير دينه. وطالما ان الذمي يدفع الجزية بانتظام فلا يجوز اتخاذه عبداً من قبل المسلمين، فيصبح إذ ذاك من طبقة العبيد فيسري عليه ما يسري عليهم من شرائع.

اللامساواة الحقوقية بين المسلم والذمي في الدولة الأسلامية لا تقتصر على ان الأول يدفع الزكاة والثاني يدفع الجزية، وذلك استناداً الى الآية ٢٩ من سورة التوبة التي تقول: «قاتلوا... من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»، بل انها تتطلب تعاملاً غير متساوٍ في الجمرك والقضاء او في التوظيف واحتلال المناصب العليا في الدولة. ففي المعاملات الجمركية كان يفرض على الذمي دفع ضعف ما يدفعه المسلم، انما يطلب منه، أي من الذمي، دفع نصف ما يدفعه المستأمن الحربي. كما أن «دية» الذمي كانت تقدر وما زالت في بعض البلدان الاسلامية كالسعودية، مثلاً، بنصف او ثلثين دية المسلم. هذا باستثناء أبي حنيفة الذي ساوى المسلم والذمي في هذا الشأن، وهكذا فعل ابن حنبل شرط أن يكون القتل عمداً، أي قتل المسلم للذمي. أما انس ابن مالك فجعلها النصف في مطلق الأحوال، وعادلها الامام الشافعي بالربع فقط. ورأى ابو حنيفة ان انزال عقوبة الموت في المسلم ضروري إذا ما قتل ذمياً، ويعارضه في هذا الرأي العدد الأكبر من المذاهب الأخرى.

وتشمل اللامساواة في الحقوق المدنية بعض الممارسات القضائية. لا تقبل شهادة الذمي في المحاكم الشرعية الاسلامية، ولكن يحق له اللجوء اليها اذا ما وافق الطرفان المعنيان على ذلك. هذا يعني أنه من الممكن محاكمة الذمي دون الاستماع الى شهادته. ويصح هذا المبدأ، بوجه خاص، في الجرائم التي يرتكبها الذمي ضد الدولة او الأمة. يبت القضاء الشرعي في

هذه الجرائم، أما تنفيذ الاحكام الصادرة عنه، أي الجزاء، فيأتي على يد الطائفة التي ينتمي اليها. وفي مطلق الأحوال لا يحق للمحاكم الشرعية عند الذميين مقاضاة المسلمين.

وفي ما يتعلق بالتوظيف واحتلال المناصب الادارية الرسمية، فهناك كثير من الاخذ والرد في هذا الموضوع. فبينما يرى الماوردي أن للذمي الحق في تولي المناصب العامة العليا بما فيها «وزارة التنفيذ» شرط ألا يكون في موقع القيادة او القضاء في أمور المسلمين، يرى ابن تيمية، ومعه عدد كبير من الفقهاء، انه لا يجوز منح الذمي المسؤوليات السياسية والعسكرية وذلك استناداً الى سورة ٥ آية ١٥ التي تقول: «ومن الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذكّروا به...»ويقال ان الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز كان اول من فرض هذه التفرقة في التوظيف بالنسبة للمناصب السياسية والخدمة العسكرية. فالمعروف تاريخياً ان معاوية ومن بعده ابنه يزيد كان جند الذميين في حربه ضد الامام الحسن في المدينة.

يضاف الى هذه الأمور الحقوقية حق الملكية التي هي اياها عند الجميع، ما عدا حق امتلاك الذميين للعبيد المسلمين او حق اخذهم من اموال الزكاة الذي رفضه الفقه رفضاً باتاً. ولكن اجاز الفقه نيل الذمي حقه من الموارد الاخرى كأموال بيت المال او الاخذ من الغنيمة اذا ما شهد القتال مع المسلمين. وابطل الفقه العقود التي تشمل الخمر ولحم الخنزير وصفقات الربا إذا ما أبرمت بين الذميين والمسلمين، وما دون ذلك فالذميون احرار في ما بينهم.

يتضح مما تقدم، أن الشؤون الحقوقية المستمدة اصلاً من اداء الدول الاسلامية التاريخي، لا يمكن دمجها كلها هكذا في قالب واحد وكأنها نموذج دستوري موّحد نفذت بنوده على الذميين دون استثناء في ظل العهود الاسلامية المتتالية. هذه الشؤون ما هي بالواقع سوى مجموعة احكام طبقت في أمكنة وأزمنة متفرقة، ولهذا نعتقد أنه لا يجوز من الناحية المنهجية اعتبارها القاعدة الواحدة التي على اساسها تنظم علاقة المسلمين بغير المسلمين في

الدولة الاسلامية. وعلى كل حال، هذا موضوع واسع يجب درسه بدقة متناهية في ظل المعطيات الاجتماعية والتاريخية التي واجهتها العهود والمجتمعات الاسلامية المتنوعة، كل واحد منها على حدة. نحن، بدورنا، دمجناها كلها في باب واحد وكأنها نموذج موّحد لنسهل امر مقارنتها بالتراتب الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم، او بين الوجهاء والعامة، في الديار العربية.

أما الأمور الشرعية المستمدة من الدين فلا تكاد تشمل سوى التنظيم الاسري، أي الارث والزواج والطلاق بشكل خاص. فالشرع في هذا الشأن واضح إذ جعل الارث وقفاً على وحدة الايمان والاخاء الديني، فكما اجاز للمسلم ان يرث الذمي لم يجز للذمي ان يرث المسلم.

ويتكرر هذا التراتب غير المتكافىء في الزواج ايضاً إذ انه يحق للمسلم الرجل ان يتزوج الكتابية ولا يحق للكتابي الرجل ان يتزوج المسلمة ـ هذا عملاً بالآية ٢/٢٢١ التي تقول: ...«ولا تُنكحوا المشركين حتى يؤمنوا..» والجدير بالذكر أن الآية نفسها تقول: «ولا تَنْكَحوا المشركات حتى يؤمّن...» غير أن نظم التراتب الاجتماعي كتب لها الاسبقية في التفسير.

ويتماشى مع هذا التفاوت بين المسلمين والذميين في الحقوق المدنية والشرعية تفاوتاً آخر في الشؤون المسلكية المستمدة اصلاً من الأعراف. وتشمل هذه الشؤون عدداً من الممارسات الاجتماعية المتنوعة كركوب الخيل ولباس العمائم والالوان الزاهية كما تشمل حمل السلاح وبناء البيوت المرتفعة والسير في الشوارع والاسواق. وتؤكد المصادر المتنوعة[٧] أن الذميين منعوا في فترات متنوعة من ركوب الخيول المؤصلة، ويقال أن أبا حنيفة اجاز منعهم من ركوب البغال الثمينة. والجدير بالذكر هنا ان الحصان المؤصل كان يعد مجاهداً في سبيل الدين وكان يمنح حصتين من غنائم الحرب بينما يمنح راكبه، الراكب غير المالك، حصة واحدة فقط. وفي عهد عمر بن عبد العزيز منع

---

[٧] راجع هامش رقم ٥ من هذا الفصل يضاف اليه كتاب **سمات النصارى واليهود في الاسلام** لحبيب الزيات (١٩٤٩).

الذميون ولأول مرّة من اعتلاء العمائم ولباس البزات العسكرية، كما امر المتوكل (٨٥١م/٢٣٦ هـ) الذميين استعمال الأثواب الصفراء اللون. وهكذا قضت الأعراف أن يمنعوا من حمل السلاح ومن بناء البيوت المرتفعة التي تعلو بيوت المسلمين، او من تخصيص بيوتهم بعلامات فارقة تؤكد على حق ملكيتهم لها، او من بناء المعابد الجديدة واقامة الشعائر الدينية في الأمكنة حيث يكثر المسلمون. ويقال انهم حرموا من شرب الخمر في الاسواق كما فرض عليهم السير على الجانب الأيسر من الشارع، أي الاشمال او «الطورقة» أي المشي في «الطريق» الجانبي من الشارع والذي كثيراً ما يكون مخصصاً لسير الدواب. كما فرض عليهم البدء باداء التحية والتسليم وتقديم صنوف الاحترام المتنوعة للمسلمين.

ويجب التأكيد هنا أن هذه الاعراف المسلكية لم تكن تفرض على أهل الذمة في كل مكان. كانت تفرض بأكثريتها الساحقة في الامكنة والمجتمعات التي يسود فيها المسلمون واخصها المدن. اما المسيحيون واليهود الذين يعيشون في الارياف النائية البعيدة عن سيطرة الدولة المباشرة فكانوا يتمتعون باستقلالية كبيرة في الامور المسلكية خاصة في ما يتعلق باقامة الشعائر الدينية او بناء المعابد والكنائس.

٣ ـ التراتب الديني والتراتب الاجتماعي

ومهما يكن من أمر، فلا بد للباحث هنا إلا ان يتوقف امام هذا التوازي او الالتقاء المدهش بين تركيبة التراتب الديني من جهة وتركيبة التراتب الاجتماعي الطبقي من الجهة الأخرى. بتعبير آخر ، ما يفرق بين المسلمين والذميين في الدولة الاسلامية من الناحية الحقوقية والشرعية والمسلكية يتلاقى هو عينه مع النماذج التفاعلية والمسلكية التي تفرق بين الخاصة والعامة، أو بين الطبقات الاجتماعية العليا والدنيا، أو حتى بين الرجال والنساء، أو بين الكبار والصغار ـ هكذا، بغض النظر عن الانتماء الديني. فالمحتوى المسلكي هو اياه وان اختلفت الاشكال المتمايزة. لنأخذ

موضوع «الجزية» و «الحماية» وما يترتب عن ذلك من اجراءات مرتبطة بهما كحمل السلاح او الانخراط في صفوف الجيش والعسكر. القوي في مجتمعنا العربي يوفر «الحماية» والضعيف يتلقاها، الأمر الذي يضع الحامي في مرتبة أرفع من «المحمي» الضعيف، وذلك بغض النظر عن القدرة الاقتصادية التي يتمتع بها كل من الفريقين. ويعرف هذا النوع من التبادل بالتبادل اللامتكافىء، مثله بذلك مثل «الخوة» اي الهبة او المال او الضريبة والرأسمال الذي يقدمه الضعيف طوعاً للقوي طلباً للحماية او بالاحرى خوفاً من التعدي والظلم، او تجنباً للشر والقتال. فلا علاقة «للخوة» هنا بالاخاء او الاخوة كما يفسرها البعض الذي يظن، وعن خطأ، أنها مشتقة من «خاوى» أي جعله او قبله اخاً، فتصبح «الخوة» إذ ذاك نوعاً من الضريبة الأخوية. هي على الارجح مشتقة من «خَوَى» أي ضَعُفَ وبذلك تصبح ضرباً من ضروب التفاعل غير المتكافىء بين القوي والضعيف ـ نوعاً من التبادل غير المتوازي بين فريقين لا يتساويان في سلّم المراتب الاجتماعية.

ولعلها بهذا المعنى تأتي «خوة» على نقيض «البخشيش» ـ أي المال الذي يذهب من الميسور الى المحتاج. ففي تبادل «الخوة» يكتسب المعطى له نفوذاً وجاهاً ويفقد العاطي شرف الحماية والدفاع عن النفس وبالتالي يفقد العزة والجاه. أما البخشيش فهو عملية تبادلية غير متكافئة يفقد من خلالها المعطى له الجاه والصدارة ويكسب العاطي الجاه والأولية في التفاعل الاجتماعي. زد الى ذلك عامل القسر، إذ ان الذي يدفع البخشيش انما يفعل ذلك باختياره ورضاه، أما الذي يدفع الخوة فهو يفعل ذلك مرغماً ـ تماماً كدافع الجزية: «... وهم صاغرون».

من هذه الزاوية، زاوية التبادل اللامتكافىء، تدخل الجزية والخوة، وما يقابلها من حماية مفروضة بالقوة، في خانة الممارسات الاجتماعية بين القوي والضعيف، ولا فرق في ذلك ان تمثل فريقا التبادل غير المتكافىء بمجموعات دينية او قبلية او حتى سكنية في الاحياء والحارات. فكما يفرض المسيطر «الخوة» على الضعيف المسيطَر عليه في الاحياء والحارات، هكذا تفرضها

القبائل الأصيلة على القبائل الضعيفة بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية. الجزية والخوة كلاهما يخضع لمبدأ تبادلي واحد وان اختلفت الاشكال والمسميات. ولهذا السبب كان بعض المسيحيين العرب، كبني تغلب مثلاً، ممن كان يفاخر بأصله القبلي، يصر على دفع الزكاة وان بلغت قيمتها اضعاف ثمن الجزية (قرم ١٩٧٩: ٢٥١). ولعل تسمية هذا النوع من التبادل اللامتكافىء «بالجزية» في حال التمايز الديني و «بالخوة» في حال التمايز الاجتماعي هو من باب ترفيع وتمييز العلم الديني عن غيره من الممارسات الاجتماعية والأدبية، مثلها بذلك مثل الفاظ كثيرة متعلقة بدراسة الدين. فالفصل في القرآن الكريم سورة والجملة آية واللحن فواصل والشعر اعجاز، وهكذا دواليك.

ومن هذا المنظور بالذات يصرّ بعض المسيحيين اللبنانيين واخصهم الموارنة على انهم ليسوا ذميين ولا يرضون بوضع أهل الذمة. وكان الشيخ بشير الجميل يعبّر عن هذا الموقف بقوله: «لا نرضى أن نكون اقباط مصر». وبالفعل استطاع الموارنة اللبنانيون دون غيرهم من الكنائس المسيحية الأخرى ان يرفضوا موقع الذمي، وتجلّى هذا الرفض، أكثر ما تجلّى، في رفضهم الانضمام الى المجلس الملي الذي اسسه العثمانيون في القرن التاسع عشر لتنظيم شؤون اهل الذمة في الامبراطورية العثمانية.

فإذا كان جامع الجزية من الاقوياء المسيطرين (الدولة الاسلامية) ودافعها من الضعفاء المسيطَر عليهم (أهل الذمة) فلا عجب إذا أن يمنع القوي المسيطِر المستضعفين والمسيطَر عليهم من حمل السلاح والانخراط في صفوف الجيش والعسكر، او من ركوب الخيل الأصيلة والبغال الثمينة، أو من احتلال المناصب السياسية والقضائية في الدولة. فهذه الممارسات كلها ترمز الى النفوذ والسلطان في المجتمع، هي رموز القوة والبأس. فلا يعقل أن يشارك الذي يفقد السلطة والسلطان رموز القوة والبأس.

ومن الممكن تعميم هذه القاعدة التبادلية اللامتكافئة بين المسيطِر والمسيطَر عليه على عدد كبير من المجموعات الدينية والسياسية في المجتمع

العربي بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية. فمن خلال دراساتي الميدانية لكل من البحرين وعمان واليمن ولبنان تبيّن لي أن القبائل السنية المسيطِرة في البحرين (ويصح هذا القول في عدد من بلدان الخليج العربي كالكويت والمملكة العربية السعودية) تفرض على الشيعة الاجراءات والمقاييس نفسها التي تفرضها الدولة الاسلامية على الذميين، كعدم حمل السلاح او ركوب الخيل، وهم، أي الشيعة، قلّما يسمح لهم بالانخراط في صفوف الجيش والبوليس (الخوري ١٩٨٠: الفصل ٦). ما تفرضه القبائل السنية على الشيعة في البحرين يفرضه الزيود الشيعة على السنة الشوافع في اليمن (اوبلنس O'ballance ١٩٧١ : ٢٣) كما يفرضه الاباضيون على السنة البلوش في عمان، وتفرضه القبائل الشيعية على بعض قرى الفلاحين السنة الذين يتعايشون معهم في شمال لبنان. فالقضية ليست قضية دينية بقدر ما هي قضية تفاعل غير متكافىء بين القوي والمستضعَف.

يضاف الى هذا عدد كبير من الامور الحقوقية والشرعية والمسلكية التي تميز بين المسلمين والذميين، كما وأنها هي عينها تميز ايضاً بين الخاصة والعامة او بين الوجهاء والرعاع أو بين المراتب الاجتماعية العليا والمراتب الدنيا. وتشمل هذه الأمور الظهور في المحاكم والشهادة امام القضاء، كما تشمل دفع «دية» القتيل او تبادل الزواج وبناء البيوت المرتفعة. ففي هذه الأمور كلها تميّز الخاصة نفسها عن العامة والوجهاء عن الرعاع بأن تحصر التفاعل الاجتماعي ضمن المجموعة الواحدة كي لا يتداخل هذا التفاعل مع المجموعات الاخرى. ولعل «المحاكم العائلية» التي اسست في عدد كبير من دول الخليج فور ظهور هذه الدول لهي خير شاهد على صحة هذا القول. ففي الكويت والبحرين والمملكة السعودية يتقاضى ابناء العائلات الحاكمة امام محاكم خاصة يترأسها امير البلاد نفسه، مما يدل على أن الظهور امام محكمة موحدة للجميع يساوي بين المدّعي والمدَّعى عليه وهو امر مرفوض من قبل هذه العائلات. وفي السياق نفسه يقول مصطفى عوني أن الاباضيين في عمان لا يقبلون شهادة «غير العمانيين» في المحاكم التي يشرفون عليها (١٩٦٤: ١٨).

ويدخل في صلب التمايز الاجتماعي غير المتكافىء ميل الاثنيات

الاجتماعية والدينية الى اتباع مذاهب خاصة في الفقه. ففي البحرين، مثلاً، تتقاضى القبائل السنية حسب المذهب المالكي، ويتقاضى الشيعة حسب المذهب الجعفري، ويتقاضى السنة «الهولة»[٨] حسب المذهب الشافعي، كما يتقاضى السنة العرب المدينيون حسب المذهب الحنبلي. وقد يفسر التمايز على انه تقليد متبع او قد يفسر، وهذا هو الارجح، على انه فصل من فصول التراتب الاجتماعي بين الاثنيات. وفي ما يتعلق بدفع «دية» القتيل فهناك بعض المصادر التي تشير الى أن «الدية» ترتفع او تنخفض قيمتها بارتفاع او انخفاض منزلة القتيل. وهناك من افخاذ القبائل والعشائر من يرفض «الدية» جملة وتفصيلاً مفضلاً الثأر على أساس ان قبول «الدية» فيه شيء من الضعة وانحسار الكرامة والشرف[٩]. ومن الممارسات المتعارف عليها بين القبائل العربية، واخصها قبائل نجد، هو أن «الدية» لا تدفع إلا في حال تكافؤ مستوى الفريقين المتخاصمين اجتماعياً. فإذا حدث أن كان القاتل من القبائل الأصيلة والمقتول من القبائل التابعة لها تناسى امر الدية برمتها. وما يقال عن الدية يقال في الثأر، إذ لا يصر على الثأر إلا من ارتفعت منزلته بين القوم. ولهذا ينشد الشاعر:

بثأر أبيك خذ من قاتليه　　　والا عابك العرب الكرام

ويخضع الزواج للقاعدة نفسها ـ قاعدة التبادل اللامتكافىء بين الفرقاء الذين لا يتساوون اجتماعياً او سياسياً. ولا حاجة بنا هنا الى التذكير «بزواج الكفاءة» الذي يؤيده بعض الفقهاء تأييداً تاماً. والمقصود بالكفاءة هنا تكافؤ أي تساوي منزلة الزوج بالزوجة، فإذا حدث العكس أي إذا تزوج احدهم

---

[٨] «الهَوَلَة» سنّة من أصل فارسي.

[٩] بعد لقاء مع القاضي عبد الله من قبائل الجماعة في شمال شرقي اليمن. أجريت المقابلة في ١٠ تموز/يوليو سنة ١٩٨٠. راجع أيضاً دراسة تقدم بها الأستاذ علي حيدر عن الثأر في بعلبك بعنوان: «منظومة الثأر في لبنان» المادة المنهجية في الدراسات العليا في كلية الحقوق، الجامعة اللبنانية، سنة ١٩٧٢. راجع أيضاً مقالة سرجنت (١٩٨٥) عن اليمن.

من امرأة لا تتساوى منزلتها مع منزلته لا من ناحية الاصل العائلي ولا المقام الديني جاز بينهما الطلاق.

ما يقره الشرع في بعض الحالات يمارسه الناس يوماً بعد يوم، وهذا ما يؤكده عدد كبير من الدراسات الاثنوغرافية التي تبحث في انماط الزواج المتنوعة في المجتمع العربي. كلما ارتفعت منزلة الجماعة زادت نسبة التزاوج الداخلي بين افرادها[١٠]، وهناك من العائلات الحاكمة في الخليج كآل خليفة في البحرين وآل صباح في الكويت وآل سعود في المملكة العربية السعودية من يعتبر الزواج الخارجي، بالنسبة للنساء على وجه اخص، ضرباً من ضروب الخروج عن خلوقية الجماعة وتماسكها. تماماً كما يعتبر زواج المسلمة من المسيحي أو الاباضية من المسلم السني خروجاً عن الدين والجماعة. ومن النساء قليلات من خرجن عن هذه الاعراف والشرائع فكان جزاؤهن الابعاد او الفسخ او حتى القتل في الحالات النادرة. وفي هذا السياق يلاحظ القارىء ان عدداً كبيراً من الافلام التلفزيونية المنتجة في مصر يتبنّى وبطريقة عفوية مبدأ الزواج او الحب اللامتكافىء كفنّ جذاب من فنون القصة والرواية، وذلك طبعاً لندرة حدوثه. عندما يحدث هذا النوع من الحب او الزواج تبدأ المشاكل العائلية التي كثيراً ما تنتهي بالفشل، أي فشل الحب والزواج.

غير أن الأعراف لدى بعض القبائل كانت وما زالت تقضي بالمصاهرة بين العائلات الحاكمة القوية والقبائل الموالية لها، ولكن هذه المصاهرة ما زالت تخضع لمبدأ التبادل غير المتكافىء باعتبار أن الرجال من العائلات البارزة الأصلية تتزوج الفتيات من العائلات الموالية (الخوري ١٩٨٠: الفصل ٣)، ولا يصح العكس. هذا النمط اللامتكافىء من الزواج كان بمثابة الاحلاف السياسية بين الفرقاء المعنيين. ولعله بسبب هذه المعاني التراتبية للزواج يفضل

---

[١٠] بيترز (١٩٦٢)، الخوري (١٩٨٠: ١٤٧-١٤٨، ٢٣٧-٢٣٨). يستثنى من هذه القاعدة المجتمع المتحرك كمجتمع الضاحية الذي لا يخضع للأعراف نفسها التي تخضع لها المستقرات الصغيرة أو المجموعات المستقرة (الخوري ١٩٧٥: الفصل ٥).

العرب زواج ابنة العم (الخوري ١٩٧٠) حيث تتساوى المنزلة الاجتماعية ويتكافأ الطرفان. ولشدة ما لهذا الأمر من أهمية جعل العرب اسم الجماعة القبلية متلازمة مع نمط الزواج المفضل، واقصد بهذا القول لفظة عشيرة التي تشير بوضوح الى المجموعة التي تتعاشر في ما بينها، اي أنها تمارس الحب والزواج الداخلي.

أما بناء البيوت المرتفعة فلا تخرج عن هذه القاعدة ابداً. فالعائلات البارزة والفئات المميزة اجتماعياً لا يسمحون لمن هم دونهم من بناء المنازل التي تعلو منازلهم، إذ ان في هذا الأمر نوعاً من الكشف المذل عن خصائص «الخاصة». فلا عجب ان ميّزنا في عالمنا العربي المراتب العليا في المجتمع بمبدأ «الخاصة» أي التي تحتفظ بأمورها لذاتها ولا تتعرى امام المجتمع وتكشف هكذا عن شؤون بيتها وعلاقة افرادها بعضهم ببعض. كنت خلال دراستي الميدانية للبحرين اعجب بالمعلومات الدقيقة التي يحتفظ بها آل خليفة عن العائلات البحرينية الأخرى والتي، بدورها، لا تعرف سوى النذر اليسير عن عائلة آل خليفة الحاكمة، وما تعرفه لا يتعدى كونه تاريخاً او اموراً سياسية بارزة. الخاصة تحتفظ بخاصيتها لها دون سواها.

ما يقال عن البيوت المرتفعة يقال ايضاً وفي كثير من الحالات عن الحارات والأحياء بكاملها. هناك تلازم واضح في كثير من القرى اللبنانية بين الارتفاع الفيزيقي والارتفاع الاجتماعي، إذ يميل اصحاب المراتب العليا كالوجهاء والاعيان او العائلات الوجيهة الى السكن في المحلات المرتفعة من القرية او البلدة، ويميل اصحاب المراتب الدنيا الى السكن في الاماكن المنخفضة. ويلاحظ المبدأ عينه في توزيع سكن الطوائف في البلدات المختلطة دينياً. ففي بلدة عاليه في لبنان حيث يسيطر الدروز يعيشون في الحارة المرتفعة ويعيش الموارنة في الحارة المنخفضة، أما في بلدة بيت مري، مثلاً، حيث يسيطر الموارنة تراهم يسكنون المنطقة المرتفعة ويسكن الدروز المنطقة المنخفضة... وهكذا دواليك.

ويتجلى هذا التلازم بين الارتفاع الفيزيقي والارتفاع الاجتماعي بأروع

صورة في الألفاظ التي تعبر عن المراتب العليا والعزّة الشخصية. تعرّف المراتب العليا بالوجهاء من «وجه»، وبالأعيان من «عين»، وبالصدارة من «صدر»، وبالأنوفة من «أنف»، وكلها أعضاء تشير الى الجزء الأعلى من جسد الانسان.

وهناك من الأمور المسلكية التي فرضت على أهل الذمة في فترات متنوعة من تاريخ الحكم الاسلامي ما يميّز بين الرجال والنساء أو الكبار والصغار. من هذه الأمور اثنان مهمان: (١) استعمال الألوان الزاهية وأخصها الصفراء أو الزرقاء، (٢) والتبعية في التفاعل الاجتماعي كالاشمال و«الطورقة» أو البدء بتقديم التحية والتسليم. لن أدخل في التفاصيل المتعلقة برموزية الألوان عندنا، ولهذا الموضوع ما له من أهمية قصوى في سلّم التراتب الاجتماعي، إنما أكتفي بالاشارة الى أن النساء والصغار، بالاضافة الى العبيد والخدم، يميلون الى استعمال الألوان الزاهية بينما يستعمل الرجال والكبار الألوان الداكنة. الألوان الداكنة كالأسود أو الأبيض ومشتقاتها ترمز الى الرزانة والرصانة وعمق المقام، وترمز الألوان الزاهية الى الخفة واللطافة والنعومة وهي كلها قيم مرجوة ومحمودة في النساء والغلمان والصغار لا في الرجال الأشاوس. المعاني الاجتماعية لرموزية الألوان تشير بوضوح الى أولية الألوان الداكنة وتبعية الألوان الزاهية بالنسبة للتراتب الاجتماعي: الرجال قيمون على النساء والكبار على الصغار. وتظهر هذه الأولية في التفاعل الاجتماعي اليومي. فكما يقدّم الرجال على النساء والكبار على الصغار في السير على الطريق العام، أو في البدء بالتحية ورمي السلام، أو في تصدر المجالس الرسمية أو شبه الرسمية، هكذا يقدّم المؤمن على الذمي في مجالات التفاعل من هذا القبيل.

خلاصة القول أن ما يميّز بين المسلم والذمي في الدولة الاسلامية يتداخل وبشكل واضح في التراتب الاجتماعي المبني على أساس القوة والضعف، أو على أساس المنازل الاجتماعية العليا والدنيا، أو على أساس الجنس، أي الفرق بين الرجال والنساء في مجالات التفاعل الاجتماعي. وهذا

أمر متوقع اذ ان التراتب الاجتماعي في مجال معيّن يؤثر في التراتب الاجتماعي في المجال الآخر وان اختلف المحتوى والمضمون في كلا المجالين. هذا يعني أن موقع الذمي وبالتالي الأقليات بالنسبة للمسلم في الدولة الاسلامية، ان كان هذا من الناحية الحقوقية أم من الناحية الشرعية والمسلكية، هو موقع التابع اللامتكافىء في سلّم المراتب الاجتماعية. هذا بغض النظر عن القدرة الاقتصادية التي قد يتمتع بها كل من الفئتين. فالقدرة الاقتصادية تفعل فعلتها في سلّم التراتب الاجتماعي شرط أن تتساوى الفئات أيديولوجياً قبل كل شيء. هناك علاقة جدلية بين الأيديولوجيا من جهة والتراتب الاجتماعي من الجهة الأخرى: فبقدر ما يؤثر التمايز الأيديولوجي في واقع التراتب الاجتماعي، هكذا يؤثر التراتب الاجتماعي في واقع الأيديولوجيا.

المهم في هذا الأمر شيئان: أولاً، تلازم الأقليات من ذميين ومستأمنين أيديولوجياً، والى حدّ بعيد مسلكياً، بتبعية التفاعل الاجتماعي اللامتكافىء. وثانياً، أنه بسبب هذه التبعية درجت الأقليات مدرج التخصص في الانتاج والعمل بدل الشمول والتكامل.

٤ ـ تخصص الأقليات في الانتاج والعمل

ولا يغرب عن بال أحد أن ميل الأقليات للتخصص في الانتاج والعمل، بخلاف الطوائف التي تميل الى شمولية الانتاج وتكامله، يعود الى تواجدها في المدن الخاضعة لسيطرة الدولة وسلطانها. وهنا يبرز عنصر الأيديولوجيا في الأمر، اذ ان كثيراً من نماذج العمل التي تمارسها الأقليات غير المسلمة، هي اما من النوع الذي يحرمه الاسلام أو لا يستحسنه، أو من النوع الذي يتلازم مع التبعية والوضاعة في سلّم المراتب الاجتماعية. النوع الأول كالربى وصنع الخمور تمارسه الأقليات غير المسلمة. دون غيرها من الفئات الأخرى، أما النوع الثاني كالحرف الوضيعة، كالدباغة والحياكة والحدادة والنجارة، مثلاً، فتمارسه الى جانب الأقليات غير المسلمة الطبقات المقهورة، المستضعفة والفقيرة بغض النظر عن انتمائها الديني.

ويشتمل النوع الأول على أعمال الربى وصنع الخمور ومشتقاتها وكلها أعمال محرّمة على المسلمين، كما يشتمل أيضاً على الأعمال التي يشك بخلقية فاعليها كالرقص والغناء والى حدّ ما الموسيقى. يقوم بهذه الأعمال في المجتمع العربي التقليدي اما الأقليات غير المسلمة كالمسيحيين واليهود، أو الاثنيات المسلمة التي ليست من أصل عربي كالأفارقة في الخليج أو في المغرب العربي، أو الغجر الذين يعيدون أصولهم الى بلدان البلقان وأخصها بلاد المجر. أقول في «المجتمع التقليدي» لأن الحضارة الحديثة قد غيّرت بعضاً من هذه المفاهيم والمسلمات خصوصاً في ما يتعلق بالرقص والغناء والموسيقى بحيث باتت هذه الأعمال ضروباً من الفن والتراث تستهويها العامة والخاصة.

والجدير بالذكر هنا أن واقع الأقليات في المجتمع العربي هنا لا يختلف في جوهره عن واقع الأقليات في المجتمعات الأخرى. فاليهود في العالم المسيحي كالمسيحيين واليهود في العالم الاسلامي، وكالمسلمين في العالم الهندوسي، يقومون بالأدوار الاجتماعية عينها التي تعتبرها الأكثرية أموراً خارجة عن تعاليم الأيديولوجيا الدينية المسيطرة. فكما امتهن اليهود تقليدياً في أوروبا المسيحية أعمال الربى واللهو من رقص وغناء وموسيقى، هكذا فعل المسيحيون واليهود في الشرق الاسلامي، وهكذا تفعل الأقليات المسلمة في بلاد الهندوس. ففي بلاد الهندوس حيث تتجنب النخبة الدينية أكل اللحوم تجد أن باعة اللحوم والقصابين كلهم من المسلمين.

أما النوع الثاني من المهن التي تمارسها الأقليات غير المسلمة كما تمارسها الفئات والطبقات المستضعفة في المجتمع فتشمل عدداً كبيراً من الحرف والأعمال الوضيعة. تصنيف هذه الحرف والأعمال في سلّم التراتب الاجتماعي شائك ومعقد ولا يمكن ضبطه بشكل متناسق ودقيق. ولعل السبب الأساسي في ذلك يكمن في تنوّع تقويم الحرفة الواحدة بالنسبة الى مدخولها العام وما يترتب عن هذا المدخول من قدرة اقتصادية متفاوتة بين أهل الحرفة ذاتها (الخوري ١٩٧٥ : ٧٨-٩٠). خذ على سبيل المثال الصاغة، صانعي الجواهر، فمنهم الميسور القادر الذي يدور في فلك أصحاب الجاه

والأعيان ومنهم المحتاج المعدم الذي لا تقوم له قائمة. ومثل الصاغة كمثل عدد كبير من الحرف الأخرى كالخياطة والنجارة والحدادة وصانعي الحلوى، وغيرهم (راجع بلانهول ١٩٥٦ : ٧٧-٧٨).

ولكن على الرغم من ذلك يمكن وضع هذه الحرف والأعمال بأطر تراتبية شاملة تؤدي المعنى الاجتماعي وان تداخلت بعضها بالبعض الآخر في سلّم المنازل الاجتماعية. بتعبير آخر، صحيح أن الحلاقين، مثلاً، يتفاوتون بالمداخيل وبالتالي بالقدرات الاقتصادية، ولكن بالرغم من هذا التفاوت تبقى حرفة الحلاقة، من الناحية الأيديولوجية والاجتماعية، أدنى مرتبة من حرفة التعليم، مثلاً. فإذا أخذنا هذه الأطر التراتبية العامة بعين الاعتبار نرى أن الحرف التي ترتبط بشكل أو بآخر بتصنيع أعضاء الحيوانات كالدباغة والصباغة وصنع الجلود والأحذية، أو التي ترتبط بجسد الانسان وخدمته كالحلاقة وقص الأظافر والاستحمام والتدليك والخدم، أو بشؤون الصحة العامة كالكناسة وجمع النفايات ـ هذه كلها تحتل منزلة دنيا في سلم التراتب الاجتماعي. ويلي هذه الحرف المهن التي ترتبط باستعمال المعادن والأصواف وتصنيعها كالحدادة والحياكة والصباغة وصنع الخناجر والسيوف والى ما هنالك من حرف ومهن يدوية أخرى (لابيدس Lapidus ١٩٦٧ : الفصل ٣). ولا عجب في ذلك اذ جعل العرب المهن ضرباً من ضروب الامتهان، أي الابتذال ـ ابتذال التقوى، امتهن بمعنى ابتذل.

وهكذا تلحظ المصادر بشيء من الاجماع امتهان الأقليات الدينية والفئات المستضعفة في المجتمع لهذه الحرف والأعمال الوضيعة. فكما امتهن اليهود في المجتمع التقليدي في اليمن وفي المغرب العربي، خاصة هؤلاء الذين عاشوا أو يعيشون في مناطق البربر في الريف، حرف الحدادة والحياكة والصياغة والبناء والدباغة والأعمال المتعلقة بالصحة العامة (أوبلانس ١٩٧١ : ٢١)، هكذا فعل المسيحيون الذين عاشوا في المجتمع الاسلامي التقليدي في مصر وبلاد الهلال الخصيب (لاين Lane : ١٩٧٨)، وهكذا يفعل اليوم الشيعة الاثنا عشرية الذين يعيشون في البحرين ودول الخليج الأخرى (الخوري ١٩٨٠ : فصل

٣). وما يقال عن هؤلاء يقال أيضاً عن البلوش السنة الذين يعيشون في الباطنة من عمان حيث ينتحلون صناعة الخناجر والسيوف. هم يصنعون الخناجر ولا يلبسونها اذ انها ترمز الى الأحرار من الرجال وهم أهل تبعية لا يتمتعون بهذه المنزلة.

شأن الأقليات الدينية والاثنية في هذا الأمر هو عينه شأن الأصناف في المجتمع المديني، فهم أيضاً أصحاب الحرف والصناعة اليدوية في المجتمع العربي الاسلامي التقليدي. ولهذا السبب أيضاً ترى الأصناف تتميّز بأسلوبها الديني عن المسلمين الآخرين بانتمائها كمجموعات حرفية الى فرق صوفية متنوعة. ويتكرر الأمر ذاته في المجتمع القبلي في المشرق العربي حيث يعرف أهل الحرف بقبائل «الصلبة»، وهم الحدادون والقناصون وأهل الحرف الأخرى الذين يتواجدون بين صفوف القبائل العربية الأصيلة. ولعل تسميتهم «بالصلبة» هو من باب التأكيد على حرفة الحدادة التي يشتهرون بها ـ صلبة من صَلْب، أي الحديد. يجمع بين هذه المجموعات الدينية والاثنية القبلية شيء واحد وهو انتماؤها لحرف ومهن تحتل منزلة دنيا في سلّم التراتب الاجتماعي. وهي اذ ذاك تتميز عن النخبة المسيطرة اما بالانتماء الديني كالمسيحيين واليهود، أو بالانتماء المذهبي الطائفي كالشيعة الاثني عشرية أو بالأصول الاثنية كالبلوش أو الأصول القبلية «كالصلبة».

أن تشارك الأقليات غير المسلمة الطبقات المسلمة المستضعفة في كثير من الحرف والمهن لا يعني أن هذه تحتل المرتبة الاجتماعية التي تحتلها تلك. وهذا ما يؤيده الفقه بالتمييز بين «المسلمين الفقراء» وأهل الكتاب «المساكين» (عثمان ١٩٧٩ : ٢٦٨) استناداً الى الآية ٦٠ من سورة التوبة: «انما الصداقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها...».

الفرق المسلكي بين الاثنين واضح، الطبقات والفئات الاسلامية المستضعفة تتساوى ايديولوجياً من ناحية التراتب الديني مع الفئات والطبقات القوية العليا، الأمر الذي يسهّل على المستضعفين عملية التدرج والارتقاء الاجتماعي إذا توفرت الشروط الاقتصادية والثقافية لذلك. هذا بخلاف الأقليات الدينية (المساكين) التي لا تتساوى ايديولوجياً مع المسلمين وبالتالي

لن ترقى الى المراتب العليا، أي أهل الحل والعقد أو الزعامات السياسية، حتى ولو توفرت لها الامكانات الاقتصادية والثقافية. فكم من ذمّي استطاع من خلال منجزاته الاقتصادية والثقافية أن يبني علاقات وثيقة وصداقات حميمة مع أهل النفوذ والزعامات السياسية المسلمة ولكنه بالرغم من ذلك يبقى دونهم في سلم التراتب الاجتماعي.

ليس هذا فحسب، بل ان كثيراً من الذميين قَبِل وتقبَّل ايديولوجية الحكم المسلم وعمل لها معتبراً نفسه ممثلاً بالحكم - «له ما لهم وعليه ما عليهم». من هنا يمكن تفسير مسلك عدد كبير من المسيحيين وأخصهم الروم الارثوذكس الذين ما فتئوا يتبنون مواقف الحكم الاسلامي عاملين على انجاحها اما بالدعم المباشر لها أو عن طريق تطوير المفاهيم القومية تمشياً مع متطلبات العصر. فهم منذ العهد العباسي ما زالوا يلعبون الدور اياه وهو المساهمة في بلورة المواقف القومية والدينية بالنسبة الى تحديات العصر. فكما كان لهم الدور الفعال في تطوير العلوم الدينية الاسلامية عن طريق ترجمة الفلسفة اليونانية ونقلها الى العربية، هكذا يلعبون الدور عينه اليوم في بلورة التراث العربي والانتماء القومي[١١]. فهم من قادة الفكر «العروبي» في العصر الحديث ابتداءً بالرعيل الأول، أمثال فارس الخوري وساطع الحصري، وانتهاءً بالمعاصرين، أمثال قسطنطين زريق وميشال عفلق وغيرهما عدد كثير، بالطبع كلّ على طريقته الخاصة ومن مناظير متنوعة.

في هذه المواقف كلها تختلف الأقليات الدينية اختلافاً جذرياً عن الطوائف. فبينما تتعامل الأقليات مع السلطة المركزية من موقع الموالاة، تتعامل الطوائف معها من موقع الرافض والثائر على السلطة. وتتجلّى هذه الثورة في الأحداث التاريخية بقدر ما تتجلّى في الايديولوجيات الدينية وتركيبة المجتمع الديني. وهذا ما سنبحثه في الفصل التالي.

---

[١١] راجع للتفصيل كتاب روبرت حداد Haddad عن المسيحيين السوريين في المجتمعات الاسلامية (١٩٧١).

الفصل السّابع

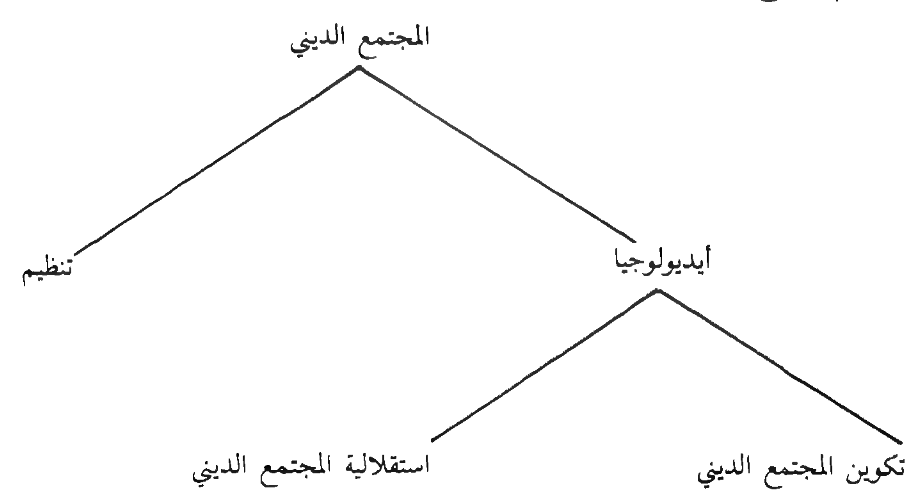
ايديولوجيّة الدّين وايديولوجيّة الطوائف

حاولنا في الفصول السابقة أن نميّز بين الدين والطوائف من جهة وبين الطوائف والأقليات الدينية من الجهة الأخرى، وقلنا في معرض ما قلناه أن تلازم الدين السنة بالدولة جعله أكثر استيعاباً للتراث من الطوائف التي تميل الى الحصر والاختيار. ثم ان هذا التلازم بقدر ما أدى مع الزمن الى تمركز السنة في المدن، وأخصها مدن الفتوحات، أدّى بخلاف ذلك الى انتشار الطوائف في الملاحق والثغور. أما في ما يتعلق بالطوائف والأقليات الدينية فحاولنا الفصل بينهما على أساس أن الأقليات تتواجد في المدن وبشكل مبعثر تمارس فيها نوعاً من التخصص في الحرف والمهن بينما تتمركز الطوائف بشكل مكثف في الأقاليم النائية التي تتصف بالانتاج الشامل المدعّم بالعمل الزراعي.

وكنا أشرنا في المقدمة وفي بعض الفصول اللاحقة الى ان التمايز بين الدين والطوائف، وبين الطوائف والأقليات الدينية، لا يقف عند هذه الحدود الاقتصادية والايكولوجية بل يتعداها الى أمور أخرى هي في صلب الايديولوجيا الدينية والتنظيم الديني. ان ما يهمنا من الايديولوجيا الدينية، ولأسباب منهجية بحتة، هو ما يتعلق منها بالتنظيم الديني، ولذلك لن نبحث في تفاصيل العقيدة الدينية انما في الأمور التي ترتبط فقط بتركيبة المجتمع

الديني ككل. أما الشؤون الدينية الأخرى التي تتعلّق بجوهر الانسان وعلاقته بالله تعالى أو بخلاصه وهلاكه أو بطرق العبادة والتعبد، هذه الأمور على أهميتها بالنسبة للانسان الفرد لا تدخل في لب الموضوع، أي تركيبة المجتمع الديني، ولهذا لن نتناولها في البحث مع العلم أننا قد نشير اليها من وقت لآخر حسب سياق البحث وتسلسل معطياته. بتعبير آخر، المجتمع الديني ايديولوجيا وتنظيم، سأتناول موضوع الأيديولوجيا الدينية في الفصول الأربعة التالية وأتناول التنظيم في الفصول اللاحقة.

من الممكن درس الناحية الأيديولوجية للمجتمع الديني من بابين أساسين: (١) المسلمات الأيديولوجية عن طبيعة تكوين ونشأة المجتمع الديني، (٢) ومن ثم بحث مفهوم استقلالية المجتمع وسيادته، وهذا ما يبينه الرسم الرابع:



الرسم الرابع: تركيبة المجتمع الديني

ونحن اذ نفصل بين الايديولوجيا والتنظيم منهجياً، نعترف سلفاً بترابط كل منهما بالآخر عضوياً كما سنبين ذلك في حينه.

١ - تكوين المجتمع الديني ونشأته - نظرة السنة

ببساطة، وبدون الخوض بمتاهات المعاني، استعمل لفظة ايديولوجيا في هذه الدراسة للدلالة على المسلمات الذهنية التي ينطلق منها الفرد لتحديد هويته الاجتماعية والتي على أساسها يصار الى الفصل بين المجموعة التي ينتمي اليها والمجموعات الأخرى. وقد يتداخل في عملية التحديد هذه عنصرا الدين والايمان كما تتداخل عناصر أخرى كالقدرة الاقتصادية والأصل الاثني واللغة والموطن والى ما هنالك من معايير اجتماعية وحضارية متنوعة. هناك عدد لا بأس به من الانثروبولوجيين الاجتماعيين أمثال ديمون Dumont (١٩٧٧: ٧٢-٩٠) ممن يعتقدون أنه من الممكن الفصل بين حضارة وأخرى أو بين مجموعة وأخرى ضمن الحضارة الواحدة وفقاً للمعايير التي تستعملها كل منها للتمييز بين ذاتيتها وذاتية الآخرين. فبينما تتمايز المجموعات الهندوسية مسلكياً ومعيشياً عن بعضها البعض وفقاً لتراتب ديني ثابت مستمد أصلاً من أيديولوجيا دينية قديمة تعرف بالفيدا (Veda)، تتمايز المجموعات الأوروبية أو المشتقة منها في العالم الجديد على أساس الأعراف والسلالات الاثنية. أما عندنا في المجتمعات العربية فكثيراً ما يجري التمايز بين المجموعات المتصفة بوحدة المسلك وتجانس المرتبة على أساس وحدة «النسب» أو وحدة المعتقد الديني والطائفي، أو على أساس دمج الاثنين معاً مرّة واحدة. اعتبر على سبيل المثال دمج «النسب» و«المعتقد» في تمايز قريش عن غيرها من القبائل، أو تمايز «الهواشم» و«العلويين» عن غيرهم من المؤمنين، أو تمايز الطوائف بالنسبة للعصبيات القبلية كما أشرنا الى ذلك في الفصل الرابع. وأعتبر، بالاضافة الى ذلك، معاني الألفاظ القرآنية الكثيرة التي تجمع بين النسب والمعتقد «كالارحام» في ٨/٧٥ «... وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله...»، أو «القربى» في ٤٢/٢٣... «قل لا أسألكم عليه أجرا الا المودة في القربى»، أو «عشيرتك الأقربين» في ٢٦/٢١٤... «وأنذر عشيرتك الأقربين». وغيرها عدد كثير.

المهم في هذا البحث هو أن المسلمات الأيديولوجية التي يستعملها المرء

في المجتمع العربي لتحديد هويته المجموعية تركز اما على أصل النسب أو أصل المعتقد الديني، أو على الاثنين معاً. ويلاحظ في هذا الصدد ان المجموعات القبلية تأخذ بالخيار الأول أي الأصل السلالي، وتأخذ المجموعات الطائفية بالخيار الثاني أي أصل المعتقد الديني، وكثيراً ما يندمج الاثنان معاً في قالب العصبية الطائفية. من هنا اصرار جميع المجتمعات الدينية من طوائف وأديان على كونها أول من لبّى الرسالة والدعوة وآخر من عقد العهد والميثاق، بالطبع مع فارق أساسي في ماهية صاحب الرسالة أو الدعوة أو في جوهرها وزمن وقوعها. وهنا أيضاً يبرز دور الدولة المركزية والسيطرة عليها كمتغير أساسي في بلورة المفاهيم الأيديولوجية والمسلمات الدينية المتعلقة بتركيبة المجتمع الديني.

فالسنّة، أرباب الحكم في التراث العربي الاسلامي، يتطلعون الى الدولة كمنظم أساسي لشؤونهم الدينية، وهم اذ ذاك يشعرون بالضياع ان فقدوا سيطرتهم على السلطة المركزية. لم يستطع السنة خلال تاريخهم الديني الطويل من بناء أو تطوير تنظيم ديني يرعى شؤونهم بمعزل عن الدولة وسلطتها. من هنا الجمع بين السلطان الديني والسلطة السياسية في شخصية الحاكم والخليفة أو في هيكلية الحكم والدولة. هذا الجمع يتماشى وجوباً مع الاصرار على أولية الشرع في الدين وسيادة الدولة أو على كون الدين سياسة عامة تتولى السلطة المركزية تنفيذ متطلباتها. فالارادة الشعبية من الناحية الدينية الصرف تتمثل في اختيار السلطة المنفذة لاحكام الله تعالى لا في اشتراع هذه الأحكام ـ «ان الحكم الاّ الله» (٥٧/٦)[١]. هذا يعني أن الحاكم المتديّن ليس الذي يتبع تعاليم الدين ويمارسها فحسب انما هو الذي يسهر على تنفيذها ايضاً: لا يكفي هذا الحاكم تجنب شرب الخمر، مثلاً، على صعيد شخصي، انما عليه تحريمها في المجتمع وهو الأهم.

---

[١] راجع غارده Gardet (١٩٥٤ : ٢٥).

المجتمع الديني بالنسبة للسنة هو مجتمع بشري أُبلِغَ الرسالة فتقبلها وعمل وما زال يعمل على تنفيذ أحكامها. ويعرف هذا المجتمع فقهياً «بأمة الايجابة» أي المسلمون الذين استجابوا للرسالة بخلاف «أمة الدعوة» الذين لم يستجيبوا بعد[٢]. فالدين ـ الشريعة أنزل للمجتمع البشري بشكل كامل وشامل ونهائي، وذلك لأجل تنظيمه على أفضل ما يكون، وما على هذا المجتمع سوى اتباع أحكام الدين وتطبيقها كما أنزلت في الكتاب الكريم. بمعنى آخر، ان ما لقيصر في الاسلام هو لله لا لقيصر، أي أن يكون الانسان ملتزماً بالله وبشريعته التزاماً كاملاً وشاملاً. ولا يقع هذا الالتزام الا في «دولة» دار الاسلام، أي المجتمع الذي يحكمه مسلم وتطبق فيه الشريعة الاسلامية ولو كان أهله بأغلبيتهم من غير المسلمين. اذ يكفي، كما يقول عبد الكريم زيدان، «كونها (أي الدولة) في يد الامام واسلامه» (زيدان: لا. ت. : ١٨).

الاصرار على اقامة الدين في ظل الدولة وسلطانها تترتب عليه مجريات أخرى هي في صلب طبيعة تكّون المجتمع الديني، ولا يمكن ادراك هذه المجريات الا بالعودة الى كيفية تولّي السلطة في الاسلام السنّة وتناقلها من موقع «سياسي» الى آخر. المسلمات الايديولوجية لدى السنة هنا هي أن الدين ـ الشرع أنزل مرّة واحدة ولا بد للمجتمع البشري من أن يتدارك أمره ويرتب أموره وفقاً لمتطلبات الدين وأحكامه، الأمر الذي يتوجب عليه اقامة الامامة أو الخلافة أو القيادة بين المسلمين لانفاذ شرع الله في المجتمع[٣].

وهنا يقع التمايز بين السنّة وغيرهم من المذاهب والطوائف والفرق التي تفرعت عن التراث الاسلامي، ذلك بأنهم، أي السنة، جعلوا القيادة

---

[٢] من محاضرة القاها الدكتور رضوان السيد عن مفاهيم الأمة في الاسلام في الجامعة الأميركية في بيروت، ربيع **١٩٨٢**.

[٣] راجع البقلاني في كتابه «**التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**»؛ أو البغدادي في كتابه «**اصول الدين**»؛ أو الماوردي في كتابه «**الاحكام السلطانية**»؛ او ابن خلدون في «**كتاب العبر**». وهؤلاء الفقهاء اشهر من تناول امر الخلافة والدولة.

السياسية ـ الدينية فعل تعاقد بين الحاكم والمحكوم، وان تعددت الأشكال والألوان والصيغ. طبعاً لا مجال هنا للخوض في تفاصيل هذا الموضوع، فقد كتب عنه الكثير الكثير وتناوله الفقه بشيء من الاستطراد. باختصار، الحكم، أو ما يعبر عنه بالخلافة أو الامامة، يبدأ بالاختيار والشورى، وهنا يبرز دور أهل الحل والعقد بمن فيهم «علماء» الدين، وينتهي «بالمبايعة» أي الاعتراف بالحكم من قبل المواطنين المسلمين. ولعل في لفظة «مبايعة» أو «بيعة»، مصدر باع، رمزاً واضحاً الى فعل «التعاقد» هذا. فهو أشبه بفعل التعاقد التجاري بين البائع والمشتري الذي كثيراً ما ينتهي بالمصافحة بالايدي ـ تماماً «كالبيعة» في الخلافة. فكانوا اذا بايعوا القائد أو الأمير جعلوا ايديهم في يده تأكيداً للعهد.

المهم في هذه المسلمات الايديولوجية شيئان: أولاً، دمج الدين بالدولة عن طريق الحكم وفي شخص الحاكم ـ الخليفة بالذات، وثانياً، تولّي الحاكم مركز القيادة عن طريق التفاعل السياسي في المجتمع البشري. فالحاكم قائد سياسي ورائد ديني في آن معاً. هو «أمير المؤمنين» ولذلك لا يجوز الخروج عنه الا متى خرج عن الشريعة. وبعد انتهاء البيعة تصبح اطاعة الحاكم «فرض عين» لأن المبايعة هي أصلاً للشريعة لا للحاكم. الحاكم «مكلّف»، مكلّف بتنفيذ الشرع. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «أعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة». ويروى عن عمر قوله: «أطع الامام وان كان عبداً مجدعاً»، والى ما هنالك من أقوال أخرى تصب كلها في هذا الباب.

البحث في هذه المسألة شائك، وهو موضع خلاف بين الفقهاء، فمنهم كالبقلاني الذي توفي عام ١٠١٣م/٤٠٣هـ من يعتقد أن دور الأمة يقتصر على تصحيح مسيرة «الامام» اذا ما وقع في خطأ يناقض الشريعة ولا يحق لها عزله أو نقض عهدها له. أما البغدادي (١٠٣٧م/٤٢٩هـ) الذي يقول بتعدد الأئمة يقر للأمة حق نزع الامامة عن الامام الظالم. هذا بخلاف الماوردي الذي يعتبر أن الامامة فيض من الله ولا يحق للأمة انتزاعها من حاكم (وان ظلم). أما ابن خلدون فلا يبحث في مسألة خلع الامام، انما يقول بالثورة على «الأمير» الظالم، ولعل السبب في ذلك هو أن ابن خلدون جعل للامام

دوراً دينياً بارزاً. انه بسبب هذه الخلافات في ماهية الامامة رأى المستشرق المشهور جيب أن نظريات الفقهاء المسلمين في الحكم عند السنة ما هي سوى تبرير لواقع تاريخي كانت تعيشه الأمة (جيب ١٩٦٢ : ١٦٢).

إن قول جيب هذا يعكس بالضبط جوهر الأمر الثاني، واعني بذلك تولي الحكم عن طريق التفاعل السياسي في المجتمع البشري. صحيح أن على الحاكم أن يتحلّى بصفات واضحة في معرفة الدين كالعِلْم (العلم الديني) والاجتهاد والجهاد، ذلك لأن الامامة او الخلافة هي منصب ديني والدين سياسة عامة، انما هذا التحلّي لا يخوّله تولي ادارة شؤون الأمة ان لم يحظ بالاجماع عن طريق الاختيار والشورى ومن ثم المبايعة، وهي كلها مصادر مجتمعية (من مجتمع) لممارسة النفوذ والسلطة. وطالما أن عملية الاجماع خاضعة للتفاعل السياسي في المجتمع البشري فإنها، وهذا تحصيل حاصل، تتبدل مع النظم الاجتماعية السائدة وتتنوع بتنوعها. هذا يعني أن الصفة الدينية للحاكم وقف على تقويم الجماعة له اكثر مما هي انجاز شخصي، لذلك تتنوع افقياً مع النظم السياسية وتتبدل عمودياً مع الزمن ضمن الجماعة الواحدة.

من هنا لا يمكن وضع الخلافة او الامامة في قالب سياسي - ديني شامل وموّحد، لا مسلكياً ولا أيديولوجياً ولا حتى من زاوية المعرفة بامور الدين. وهذا واقع متوقع، إذ أن معطيات الحكم وتركيبته تنبع من مصادر النفوذ والقوة المحلية المتنوعة وان توحّدت الأطر التوجيهية العامة. فالحكم الاسلامي والقوالب الحضارية التي تتلبسه في افريقيا غيره في المغرب، غيره في مصر، غيره في المملكة العربية السعودية او السودان. لا يتجانس لا من ناحية النظم الاجرائية ولا من ناحية المصادر التي تستمد منها شرعية الحكم[٤]. بالطبع هذا

---

[٤] راجع في هذا الصدد كتابين مهمين الأول لمايكل هدسن Hudson واسمه **السياسة العربية** (١٩٧٧) والذي يتناول فيه مصادر شرعية الحكم في الدول العربية، والثاني لكليفورد غيرتز Geertz عن **الاسلام الواقع** (١٩٦٨) والذي يقارن فيه بين تركيبة المجتمع الاسلامي في المغرب وفي اندونيسيا.

التنوع في مصادر شرعية الحكم لا ينفي ابداً وحدة الشرع الديني إذ ان الشرع مستمد من وحدة العقيدة الدينية، او بالاحرى، من وحدة التفسير للعقيدة الدينية، أي الفقه، بينما يستمد الحكم شرعيته من ديناميكية المجتمع، أي الاجماع، بالاضافة الى الشرع الديني. الفرق بين الاثنين من الناحية الايديولوجية، على اقل تعديل، واضح: الشرع الديني ثابت لا يتنوّع ولا يتبدّل بينما الاجماع امر خاضع للتنوع والتبدل. ولهذا السبب ترى المسلمين التقدمين يصرّون على اولية «الاجماع» في الحكم ذلك لأن فيه مدخلاً الى التغيير والتبديل اكثر من اي اسلوب آخر من أساليب التفسير واستخراج الشرائع الدينية. هذه الصفة للاجماع مبنية في صلب مفهومه، أي بفعل كونه اداء مجتمعياً ناتجاً عن عملية التفاعل بين الجماعات، وليس عملاً اجتهادياً يعتمد بصفة الشمول على المعرفة العلمية لأصول الدين.

أن يكون الاجماع مدخلاً للتغيير لا يعني ابداً انه ضرب من ضروب الخروج عن الدين والتعاليم او الشرائع الدينية. فهو، أي الاجماع، صوت المجتمع في الدين، نوع من الرقابة الدينية على الحكم. ولذلك نرى أن «دينية» الحكم ومدى تنفيذه احكام الدين كانت وما تزال تكوّن جوهر المعارضة السياسية والانتفاضات الثورية على الحكم في مختلف العهود الاسلامية الحاضرة منها والماضية. هكذا ابتداءً من ثورة الخوارج في عهد الدولة الاسلامية الاولى، مروراً بثورة الحسين في معركة كربلاء، وانتهاء بثورة الخميني في ايران وجهيمان العتيبة في السعودية، أو محمد العطار في سورية، أو محمد الاسلامبولي في القاهرة°. فالمجتمع الاسلامي مجتمع دائم التعبئة الدينية، ربما لكثافة الممارسات والشعائر او لكون الدين سياسة عامة في المجتمع. هو شرع تنفّذ احكامه في كل مكان وزمان، أو بفعل هذه كلها مجتمعة مرّة واحدة.

° جهيمان العتيبة كان قائد المجموعة التي احتلت الحرم الشريف في مكة المكرمة سنة ١٩٨٠، محمد العطار كان المتكلم باسم الاخوان المسلمين في سورية، ومحمد الاسلامبولي هو قائد المجموعة العسكرية التي اغتالت الرئيس أنور السادات سنة ١٩٨١.

غير أن للاجماع دوراً ومعنى آخر: فهو مطلب ديني بالاضافة الى كونه «مدخلاً للتغيير» او صوت المجتمع في الدين. فالحديث الشريف القائل: «لا تجمع امتي على خطأ» يجعل من الاجماع وسيلة وغاية في آن. فبقدر ما هو وسيلة من وسائل الاستدلال على «الحق»، هو بالتالي «الحق» عينه، ووقعه انجاز ديني. من هنا الاصرار الايديولوجي على الوقفة الواحدة، وحدة الأمة والقوم، وعلى التكاتف والتعاضد والتماسك ونبذ التفرقة. هكذا وان جاء هذا الاصرار في ظل التشتت والتفتت والتجزؤ التنظيمي - هذا التجزؤ الذي برز ويبرز بأشكال وقوالب تنظيمية متعددة كالدول والقبائل، أو الاحزاب والطوائف، او الجمعيات والتجمعات الخيرية والسياسية، او النوادي الرياضية والنقابات العمالية. ان واقع التجزؤ التنظيمي في الدول العربية التي تسمح بانشاء هذه التنظيمات الطوعية ليس له مثيل في العالم[٦] اجمع، وذلك لجهة تكراره او بالتالي تفتته وتجزؤه.

الاصرار الايديولوجي على الاجماع كمطلب ديني ولّد عند الخاصة والعامة تصوّراً وحدانياً للمجتمع بالرغم من تعدد فئاته واثنياته او قبائله وطوائفه. ويتجلّى هذا النوع من التصور في ميل اهل السنة الى رفض واقع الطوائف وتعدد الاثنيات في الدولة الواحدة. ففي لبنان، مثلاً، يصر الكثير منهم على وحدوية الدولة والمجتمع رافضاً الاعتراف بالتعددية أيّاً يكن زيّها، حضارية كانت أم غير حضارية[٧]. وما يقال عن لبنان يقال ايضاً عن البحرين والمملكة العربية السعودية والكويت او العراق والمغرب حيث يرفض الكثير

---

[٦] راجع الحوري (١٩٧٥؛ ١٩٨٠).

[٧] راجع في هذا السياق كتاب الدكتور خالد قباني بعنوان **اللامركزية ومسألة تطبيقها في لبنان** (١٩٨١: ٥٩٦-٦٠٦)، او راجع مقالات عدة كتبها الدكتور نهاد عيتاني تحت عنوان «ماذا يريد المسلمون من الصيغة الى المضمون» نشرت في جريدة **اللواء** ما بين ١٩٨٠/١٢/٣٠ و١٩٨١/١/٥، او مقال الرئيس صائب سلام المشهور بعنوان «دعونا نلملم هويّتنا... لبنان واحد لا لبنانان»، او مشروع الرئيس سليم الحص للاصلاح السياسي في لبنان الذي القي كمحاضرة في ١٩٨٠/١/١٩ في كلية العلوم في الجامعة اللبنانية.

منهم، وأخصهم ارباب الحكم، الاعتراف بالواقع الطائفي او التعددية الاثنية للمجتمع.

واذكر في سنة ١٩٧٦ في ابان الحرب اللبنانية انه علقت في شارع اللبان من رأس بيروت يافطة كبيرة كتب عليها بالحرف العريض: «ايها المسلمون تذكروا ان المسيحيين يحكمونكم... فلتسقط الطائفية.» استرعت انتباهي هذه العبارة آنذاك، ولا اخفي عن احد انها كانت من الدوافع الاساسية التي شجعتني على البحث في هذا الموضوع. هذه العبارة، وإن كانت تظهر للوهلة الأولى انها متناقضة المعاني، هي منسجمة مع نفسها انسجاماً تاماً. «فاسقاط الطائفية» من منظور ديني لا يتطابق بالمعنى مع اسقاطها من منظور علماني، إذ يترتب على المنظور الأول موقف ديني صلب يرفض الطوائف جملة وتفصيلاً لأنها تمثل بالنسبة لهذا المنظور خروجاً عن الامة والاجماع. اما المنظور الثاني فيرفض الطائفية ولا يرفض الطوائف، يرفض الطائفية على أساس انساني او على اساس قومي، بمعنى أن وحدة القوم اقوى، او بالاحرى يجب ان تكون أقوى، من التحزب الطائفي. المنطق العلماني من هذه الزاوية لا يفرق بين دين وآخر او مذهب وآخر او طائفة واخرى.

إن التصور الوحداني للمجتمع لا يؤثر في اقرار التعددية الاجتماعية او الاثنية فحسب بل انه يؤثر ايضاً في تجاوب الجماهير مع بعض العقائد المعاصرة كالاشتراكية، مثلا. أرى أنه بفعل هذا التصور الوحداني للمجتمع لم تتمكن الاحزاب الاشتراكية المعتقد، حتى ولو تبوأت سدة الحكم، من غرس مبادئها في نفوس الجماهير. بقيت هذه المبادىء عقائد النخبة الحاكمة، أما الجماهير فما زالت بمنأى عن هذه العقائد متمسكة بالنماذج الدينية دون سواها. فالنظرة الوحدانية للمجتمع تتنكر، ايديولوجياً على أقل تعديل، لتراتبية المجتمع او لتصارع الطبقات الاجتماعية فيه. هي أصلاً لا تقر بتضارب المصالح بين فصائل المجتمع الواحد الأحد، ولذلك لا تعترف بتصارع الطبقات.

بالطبع، ان لهذا الموقف الايديولوجي تأثيراً هاماً على مسالك الجماهير

ومدى تجاوبها مع دعوات الاصلاح السياسي والاجتماعي. فمن الملاحظ في هذا السياق ان تجاوب الجماهير العربية مع الدعوة الناصرية للتغيير السياسي والاقتصادي كان عارماً إذا ما قورن بالتجاوب الفاتر بالنسبة للدعوات الاخرى[٨]. ولا يخفى عن بال احد أن مصدر هذا التجاوب العارم يكمن في نظرة عبد الناصر الوحدانية الى المجتمع كما جاءت في كتابه **فلسفة الثورة** (١٩٥٤) بخلاف المنظومات الاشتراكية الأخرى التي تعتمد على فلسفة التصارع الاجتماعي الماركسي. ومن الممكن تعميم هذا القول ليشمل عملية الاستعضاء في شتى الحركات والأحزاب السياسية حيث تميل الطوائف والاقليات الدينية الى التمسك بالعقائد التي تقر ولو ضمنياً مبدأ الشرخ الاجتماعي كالاحزاب الاشتراكية الماركسية على انواعها، بينما يميل اهل السنة والاجماع الى التمسك بالعقائد الوحدانية الاتجاه التي ترفض مبدأ الصراع والنزاع الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع الواحد. ويبرز هذا النوع من الاستعضاء الحزبي في الجدل القائم بين البعث العراقي والبعث السوري على اولية المعركة السياسية، هل هي قومية الاتجاه ام هي اشتراكية المحتوى، كما يبرز في لبنان حيث يتمتع العمل الحزبي بشيء من حرية التحرك. كما أنه كان يبرز في مصر والبحرين في فترات متنوعة كلما سمحت الاجواء السياسية بذلك. ففي مصر حتى الستينات كان أكثر الناشطين في الحركات اليسارية من الأقباط (محي الدين ١٩٨٠ : ٢١٧). وفي البحرين كان أكثرهم من الشيعة كما تبين ذلك خلال الانتخابات النيابية سنة ١٩٧٣ (الخوري ١٩٨٠ : الفصل ١٠). اما في لبنان فإن اكثر المنخرطين في الاحزاب اليسارية على انواعها هم من الارثوذكس والشيعة والدروز الذين كوّنوا لأنفسهم حزباً اشتراكياً مستقلاً (الخوري ١٩٧٥ : الفصلين ٧ و٨).

هذا التصور الوحداني للمجتمع لا يعني أبداً أن تركيبة المجتمع

---

[٨] راجع مقال سعد الدين ابراهيم عن الناصرية في كتاب **القيادة والتنمية في المجتمع العربي**. (١٩٨١).

الاسلامي، من الناحية الايديولوجية، تركيبة مبسطة وغير معقدة. هي تركيبة معقدة انما تقوم قواعد التعقيد فيها على أسس مذهبية شرعية، «كـالأمم» و«الملل» و«النحل»، لا على اسس التنظيم الاقتصادي ومبادىء توزيع الثروة والمال. فدولة الاسلام، كما سبق وقلنا، تشمل المسلمين وغير المسلمين من ذميين ومستأمنين، في ظل حكم الاسلام... وإلا فما على المسلمين سوى الجهاد.

ولعل هذا الدمج بين الحكم والدين وجعل الدين سياسة عامة في المجتمع هو الذي أدّى الى الاصرار على الاجماع لا كوسيلة للاستدلال على الحق فحسب بل على كونه «الحق» ايضاً، والى ما يستتبع هذا الاصرار من نظرة وحدانية للمجتمع. وعطفاً على هذا الدمج والاصرار يمكن فهم امور ايديولوجية ومذهبية عديدة كالاخذ «بالظاهر» قياساً على ما سلف او، على سبيل المثال، رفض تحول المسلم عن دينه. فكما لا يمكن للدولة كسلطة مركزية ان تحكم «بالباطن» كذلك يعتبر التحول عن الدين خروجاً عنه، ذلك لأن الدين سياسة عامة، اقرار مجموعي، لا قناعة فردية فحسب (عثمان ١٩٧٩: ٢٤٠). ولا شك عندي أن هذه المسلمات الايديولوجية لدى السنّة والتي تتعلق بتكون المجتمع الديني ودور الدين في هذا المجتمع الى ما يستتبع ذلك من اصرار على الاجماع والنظرة الوحدانية للمجتمع ما هي سوى ابعاد عقائدية متأتية من عملية تكيّف الايديولوجيا الدينية على نظم الحكم والسيطرة على الدولة كسلطة مركزية خلال فترات متتالية من التاريخ العربي الاسلامي. وفي هذا المجال لا بد لنا من مقارنة هذه المسلمات الايديولوجية لدى السنّة مع المسلمات الأيديولوجية لدى الطوائف التي كيّفت نظمها على المجتمعات الدينية الواقعة خارج نطاق الدولة المركزية والحكم المركزي، والتي بسبب هذا الواقع بات اهتمامها يتركز على سيادة المجتمع الديني والمحافظة على ذاتيتها الدينية اكثر من تركيزها على سيادة الشرع او سيادة الدولة المتنوعة والمتعددة المذاهب والاثنيات.

٢ ـ تكوين المجتمع الديني ونشأته ـ نظرة الامامين

اخترت لهذا الباب عنوان «نظرة الامامين» لسببين مترابطين: اولاً، شيوع استعمال كلمة «إمام» لدى جميع الطوائف بغض النظر عن ايديولوجيتها وتركيبتها الدينية؛ ثانياً، لما لهذه الكلمة من مدلول رمزي يتعلق باستقلالية المجتمع الطائفي في ادارة شؤونه الخاصة. كل الطوائف التي نحن بصدد دراستها ـ وهم الشيعة الاثنا عشرية، والزيود، والاباضيون، واليزيديون، والدروز، والعلويون ـ كلهم يؤثرون استعمال كلمة «امام» بدلاً من «خليفة» للدلالة على المنصب الأسمى في سلّم التراتب الديني.

ولعل في هذا الاختيار اشارة واضحة لدى هذه الجماعات الى اهمية الوازع الداخلي كوسيلة من وسائل الضبط والتوازن في المجتمع القائم خارج سيطرة الدولة وسلطانها. «فالامام»، بالاضافة الى كونه «حاكماً» يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، هو نفسه قمة التدين والتمسك بأهداب الدين، قدوة يحتذى بها، عالم في شؤون الدين، مقلّد (كما تقول الشيعة) في اعماله واقواله ومسالكه. مثل الامام في المجتمع مثله في البناء، فهو «الخيط» او «الخشبة» التي يسوّى على مستواها البناء الكل (ابن منظور ١٩٥٦: ٢٤ـ٢٦).

«الخليفة» يخلف غيره الى حكم يحكم بواسطته، فيصبح «الحكم» إذّاك تنظيماً قائماً بمعزل عن شخصيّة الخليفة. الخليفة يرث الحكم وينتقل اليه، هو «مكلّف» و «وكيل» و «منفّذ». اما الامام فهو الحكم عينه، هو «الصراط المستقيم». جاء في القرآن الكريم ١٥/٧٩: «فانتقمنا منهم وانهما لبإمام مبين»، أي الطريق الواضح. طبعاً تختلف الطوائف في ما بينها اختلافاً جذرياً بالنسبة الى ماهية «الامام» والدور الذي يلعبه في المجتمع، ولكن بالرغم من هذا الاختلاف تبقى «الامامة» رمزاً من رموز استقلالية المجتمع الديني ووحدته أياً يكن مضمون هذا المجتمع وطبيعة نشأته. ولا بد لنا هنا من التنويه برأي ابن خلدون الذي جعل «الخليفة» «اماماً» شرط أن يكون فرداً واحداً وجعله «سلطاناً» ان تعددت الرؤوس. واشترط في الامام العلم

والاجتهاد والعدالة والكفاية وكمالة الجسد، هكذا لأن «الامام» يجمع بين الملك حيث تسود «العصبية» وبين الخلافة حيث يسود العلم الديني. ولهذا السبب نراه يتجنب البحث في أمر خلع الامام، غير أنه، أي ابن خلدون، يقول بالثورة ضد السلطان والأمير. طبعاً اذا كان الامام موحِّداً أحداً، فهو موضع اجماع، ومن كان في هذا الموضع لا يستدرج الثورة.

فإذا كانت «الامامة»، «بعلمها» وعصبيتها، رمزاً من رموز استقلالية المجتمع الديني ووحدته فلا عجب ان اتخذتها «الطوائف» شعاراً دينياً عاماً وهي (اي الطوائف) التي تسعى الى هذا السبيل - سبيل العلم الديني والعصبية الاجتماعية. هذا يعني ان القول بامامة معينة دون غيرها (راجع الرسم الثاني عن تسلسل الأئمة والطوائف) يشير، في ما يشير، الى استقلالية المجتمع الديني ووحدته كما تتصورها الطوائف، كل على حدة. وما الخلافات بين الفرق الشيعية او الفرق المنبثقة عن التراث الشيعي حول سياق الامامة وقطعها او تسلسلها (رسم ٢) سوى مخرج من مخارج التمسك بوحدة الطائفة واستقلالها. صحيح ان هناك تناغماً بين «الامام» الذي تختاره الطائفة ووضع هذه المجموعة الاجتماعي والاقتصادي الشامل (وهذا ما أشرنا اليه في فصل سابق)، ولكن هذا التناغم ما جاء لينفي حرص الطائفة على استقلالية مجتمعها، انما جاء ليؤكد هذا الحرص من جديد وبقالب ديني بدلاً من ان يكون تعبيراً اجتماعياً او تاريخياً صرفاً.

٣ - النشأة التاريخية والتصور الايديولوجي

من هنا نرى أن نشأة الطوائف التاريخية والتي يعبّر عنها رسم رقم ٢ بشيء من الاقتضاب لا تفي بالغرض المطلوب ان لم يرافقها تحليل معمّق لأيديولوجية تكوين المجتمع الديني لدى كل طائفة على حدة. فالنشأة التاريخية شيء وايديولوجية تكوين المجتمع الديني شيء آخر. الأولى وليدة عوامل طبيعية، والثانية تعبير ازلي عن «الوهية» المجتمع الديني، واقصد بهذا القول

ارتباط المجتمع الديني بمواثيق وعهود الهية اما عن طريق الأئمة او عن طريق «الرجال الصالحين»، الصفوة من البشر. هذا التمييز بين التاريخ والايديولوجيا مهم جداً بحيث يمكننا من فهم واقع الطوائف الشمولي، لا من حيث ادائها التاريخي فقط، الفهم الذي يتماشى مع تصور الطوائف لذاتيتها الدينية بشكل واضح وصريح. فما من طائفة تحصر نشأتها في الحقبة التاريخية التي ظهرت فيها، انما تعيد تكوين مجتمعها الديني الى أبعد من ذلك بكثير، تعيده الى جذور «ألوهية» هي من صلب التعاليم السماوية، او قل من صلب بعض هذه التعاليم. وهنا يكمن الفرق بين تصور الطوائف لذاتيتها الدينية والتي تشدد على الجذور الالوهية لنشأتها وتصور الآخرين لها والتي تشدد على بروزها التاريخي. الطوائف تأخذ بالبعد التاريخي والاحداث التاريخية انما لا تتوقف عندها بل تتعداها الى ما هو ازلي وسرمدي، باق ابداً، اي التركيبة الايديولوجية.

نرى في هذا السياق انه بينما يعيد المتمسكون بالاسلوب التاريخي من مؤرخين وغير مؤرخين اصل الاباضية الى سنة ٦٥٧ (م) عندما خرج الخوارج على علي بن ابي طالب لقبوله مبدأ «التحكيم» ومن ثم خروج علي عليهم بالسيف ودحرهم في معركة «نهروان» سنة ٦٥٨ (م)، يرجع الاباضيون جذورهم الى القرآن وعلى وجه التخصيص الى الآية ٤/١٠٠ التي تقول: «ومن يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً». من هنا يفسر الاباضيون لفظة «خرج» لا بمعنى الخروج عن الدين كما يفسرها الآخرون، انما «الخروج» بمعنى الهجرة الى الله تعالى او «الخروج» عن الامام الظالم (علي يحي معمر ١٩٦٤: ٣٤-٣٥).

وما يقال عن الاباضيين يصح ايضاً في الفرق الاخرى. فبينما يرجع ابن حزم نشأة الشيعة في الفترة التاريخية التي تلت وفاة النبي محمد (ﷺ) واعادها ابن النديم الى موقعة «الجمل» ويوم «صفين» وجاراهما في هذا الرأي عدد كثير من الذين كتبوا عن التاريخ الاسلامي من غير الشيعة، يرى الشيعة اصلهم

في صلب الاسلام والقرآن[٩]. وهم في هذا السبيل يسوقون عدداً من الآيات والاحاديث التي تقر بمبدأ «امامة النص» ـ هكذا ابتداء من علي بن ابي طالب وانتهاء بالامام المهدي «صاحب الزمان». والمقصود «بامامة النص» هو أن الامامة نصّ من الرسول وبالتالي فهي امر من الله، ومن بعد الرسول ينصّ الامام السابق على اللاحق، أي أن الامامة ليست هكذا اختياراً من قِبَل «اهل الحل والعقد»، كما يقول السنّة. ويعود الشيعة في هذا الأمر الى الآية (٢٦: ٢١٤) التي تقول: «وانذر عشيرتك الاقربين» والتي يقولون انها حينما انزلت جمع الرسول عشيرته في بيته وبعد تناولهم الطعام قال لهم مشيراً الى علي «هذا اخي ووصي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له واطيعوا».

وتضيف المصادر الشيعية عدداً آخر من الآيات والاحاديث[١٠] انزلت وقيلت في امامة علي وطهارة اهلِ البيت: «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً» (٣٣/٣٣). وكانت آخر هذه الآيات والأحاديث آيتان: واحدة انزلت قبل اعلان الرسول عن امامة علي في غدير خم، وهو الحديث المعروف «بحديث الوصاية» او «حجة الوداع»، واخرى انزلت بعد الاعلان. فالآية (٥/ ٧٠) «يا ايها الرسول بلّغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من الناس»، هذه الآية انزلت قبل اعلان الامامة. امّا الآية (٥/ ٤) التي تقول: «اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً»، لقد انزلت بعد الاعلان. أما اعلان الامامة فوقع في ١٨ ذي الحجّة سنة ١٠ هـ . يقول الحديث: «من كنت انا مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحق معه كيفما دار».

---

[٩] راجع على سبيل المثال الزين (١٩٧٩: ٢٩)، او مغنية (لا. ت.: ٢٢)، او كاشف الغطاء (لا. ت.: ٨٧).

[١٠] هذه حفنة من الاحاديث التي تتناقلها المصادر الشيعية: «يا علي، لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلاّ منافق»؛ «علي مع الحق والحق مع علي»؛ «يا أبا الحسن انت وشيعتك في الجنة»؛ «تأتي (الى الجنّة) انت وشيعتك راضين مرضيين»؛ وغيرها كثير.

اما العلويون والدروز فينظرون الى نشأتهم في تركيبة شاملة وجامعة للأديان السماوية التي ظهرت في التراث السامي بما فيها اليهودية والمسيحية والاسلام. هم آخر من عقد العهد والميثاق في تركيبة كونية لتراتب الاديان والتي يعبرون عنها بمفهوم «الدور» الذي يبدأ بآدم وينتهي بمحمد بالنسبة للعلويين كما وانه ينتهي «بالحاكم بأمر الله» وهو مرحلة التوحيد، بالنسبة للدروز. وتشمل هذه الأدوار آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد بالنسبة للعلويين (هاشم عثمان ١٩٨٠ : ١١٢). ويضاف اليها بالنسبة للدروز الدور السابع والاخير وهو دور محمد بن اسماعيل الذي تنتهي به الشرائع التكليفية.

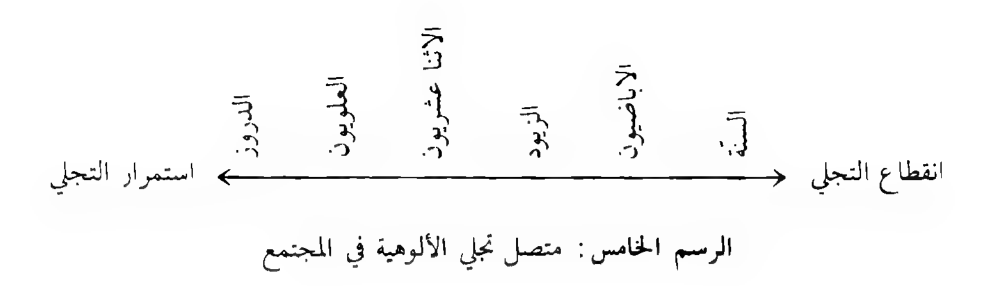
أدرجنا هذه المقولات الدينية باختصار كلي لنؤكد على أن الطوائف في معرض تصورها لذاتيتها الدينية تشدد على الجذور الالوهية لنشأتها بدلاً من الأصول التاريخية. وهي في مسعاها هذا تعود دائماً الى كثير من الآيات المنزلة في القرآن الكريم، الأمر الذي يؤكد على صدق تصوّرها لنشأتها الالهية.

من هنا اصرار عدد كبير من الطوائف على عدم الأخذ بالأسماء والتسميات التاريخية التي تعرف بها لدى الآخرين، انما تطلق على نفسها تسميات ايديلوجية هي من صلب ايمانها الديني. فالاباضيون يقولون عن انفسهم أنهم مسلمون، ولا تعطي مصادرهم الحديثة كالسالمي (لا تاريخ)، مثلاً، اهمية كبرى لعبد الله ابن اباض الذي يقول عنه فقهاء السنّة كالشهرستاني والبغدادي انه مؤسس الدعوة الاباضية. يقول السالمي في هذا الصدد ان ابن اباض لم يكن يوماً اماماً انما ظهرت الامامة اول ما ظهرت في عمان حيث استقرت حوالي سنة ١٧٧ هـ (ولكنسن ١٩٧٢ : ٧٦-٧٧). وفي السياق نفسه يقول الشيعة عن انفسهم انهم «اماميون» (مغنية: لا تاريخ) ويقول الدروز عن انفسهم انهم «اهل التوحيد» وعرفوا «بالدروز» نسبة الى نشتكين الدرزي الذي خان العهد فقتله الموحدون سنة ٤١١ هـ (الزغبي ١٩٧٢ : ١٧). اما العلويون فيقولون انهم «علويون» لا «نصيريون» نسبة الى ابي شعيب محمد بن نصير النميري الذي كان «باب» الامام حسن العسكري

الذي عاش في القرن الثالث الهجري (الطويل ١٩٦٦: ١٠٢). وهم اذ يتقبلون تسمية نصيريين فلا يرجعونها الى محمد بن نصير كما يفعل الشهرستاني انما الى «نصرة» أو «نصيرة» وهو الفريق الصغير من «الانصار» الذي جاء من المدينة المنورة لنجدة ابي عبيدة خلال زحفه على منطقتي بعلبك وحمص في عهد عمر بن الخطاب. ولما تم افتتاح هاتين المنطقتين استقرت هذه «النصيرة» في «جبل الحلو» الذي أخذ يعرف تدريجياً باسمهم، أي جبل النصيرية الممتد من جبل لبنان الى جبال انطاكيا (الطويل ١٩٦٦: ٩٧). وكذلك هي الحال بالنسبة لليزيديين الذين يقولون عن انفسهم انهم شعب قديم من سلالة آدم وحده وأن الامم الأخرى من سلالة آدم وحواء ـ هكذا، غير أن المصادر التاريخية تضع نشأتهم في العهد الاموي نسبة الى يزيد بن معاوية (الدملوجي ١٩٤٩: ١٦٤).

هذا التمايز في تكوين ونشأة المجتمع الديني يطرح فرضية مهمة بالنسبة لايديولوجية الدين وأيديولوجية الطوائف. يظهر ان المجتمعات الدينية التي تشدد على الجذور التاريخية لنشأتها هي التي تقول بالتنزيل لا بالتأويل وتأخذ بالظاهر لا بالباطن، بمعنى ان الدين انزل مرّة واحدة للمجتمع البشري وما على الانسان سوى اتباع تعاليمه وشرائعه. ومن الممكن وضع السنّة في هذا الباب، يشاركهم في هذا الموقف الى حد بعيد الاباضيون والزيود. تقابلهم من الجانب الأخر المجتمعات الدينية التي تشدد على الجذور الالهية لنشأتها وهي التي تقول بالتأويل لا بالتنزيل وتأخذ بالباطن لا بالظاهر فقط، ومن الممكن وضع الشيعة الاثني عشرية والعلويين والدروز في هذا الباب.

هذا يعني ان الطوائف وان كانت تتفق في مواقفها الداعية الى استقلالية المجتمع الديني عن جسم السلطة المركزية فهي تتمايز في ما بينها بالنسبة الى معنى وجوهر هذه الاستقلالية ومدى ارتباطها بالوهية المجتمع. ومن الممكن وضع هذا التمايز في متصّل متسلسل يبدأ بالاباضيين والزيود وينتهي بالعلويين والدروز، على الشكل الآتي:



الرسم الخامس: متصل تجلي الألوهية في المجتمع

ولا يمكن وضع اليزيديين والموارنة في هذا المتصل لخروجهما عن منظومة الامامة كسبيلٍ من سبل استقلالية الجماعة. فاستقلالية هاتين الطائفتين مستمدة اصلاً من نظرة خاصة الى اصولهما الثقافية المميّزة اثنيا عن المجتمع الاسلامي المحيط بهما، وهذا ما سأتناوله بشيء من التفصيل في الفصول اللاحقة.

الفصل الثامن

امامة الشهيد وامامة البطل

قلنا في الفصل السابق أن الطوائف وان كانت تتفق في مواقفها الداعية الى استقلالية المجتمع الديني فهي تتمايز في ما بينها بالنسبة الى معنى وجوهر الاستقلالية ومدى ارتباطها بالوهية المجتمع. وسنحاول في هذا الفصل التركيز على بحث هذا التمايز بالذات. ارى انه من الممكن تناول هذا الموضوع تحت اربع مقولات: الأولى، **امامة البطل**، والتي تصح في الاباضيين والزيود، والثانية، **امامة الشهيد**، والتي تصح في الشيعة الاثني عشرية، والثالثة، **مجتمع التجلّي**، والتي تصح في العلويين والدروز، والرابعة، **مجتمع البقاء** والتي تصح في الموارنة واليزيديين.

وقبل البحث في تركيبة هذه المجتمعات الدينية، اريد أن انوّه الى امرين مهمين: **أولاً**، ان هذا البحث ما هو بالواقع سوى تكملة للفصل السابق ومدخل للفصل اللاحق او الفصول اللاحقة عن التنظيم الديني لدى الطوائف. **ثانياً**، ان البحث لن يتناول تفاصيل المعتقد الديني لدى الطوائف، فهذا امر تناوله غيرنا ممن ينتمي الى هذه الطوائف بالذات كما تشير الى ذلك المراجع الكثيرة التي اعتمدناها في هذا الكتاب. ما يهمنا هو الوقوف على تركيبة الايديولوجيا الدينية او تصور الذات الدينية لجهة تعزيز النظرة الاستقلالية لدى الطوائف، كل على حدة. وفي سبيل هذا الهدف نختار من

المعتقدات الدينية الأمور التي تتعلق مباشرة بالنظرة الاستقلالية للمجتمع الديني.

١ ـ امامة البطل: الاباضيون والزيود

بالرغم من اختلاف الاباضيين والزيود في كثير من الشؤون الدينية والفقهية او في نشأتهم التاريخية، الاباضيون فريق من فرق الخوارج والزيود فريق من الشيعة، فهم يتقاربون في نظرتهم الايديولوجية الى تركيبة المجتمع الديني الذي ينتمون اليه. وهم في نظرتهم هذه اقرب الطوائف الى تصور المجتمع الديني لدى السنّة. هم كالسنّة يؤمنون ان الدين رسالة الهية هُدي اليها البشر مرة واحدة، هي آخر الرسالات، وما على الانسان سوى اتباع تعاليمها وشرائعها سعياً وراء الخلود والحياة الفضلى. غير أن الاباضيين والزيود يختلفون عن السنة في شأن تركيبة الحكم الذي يسعى الى تنفيذ احكام الدين والشرائع. فبينما استطاع السنة ان يطوروا نظاماً مركزياً يتصف بوحدة المقاييس في الحكم وبتوالي او تعاقب الخلافة الى الحكم، جعل الاباضيون والزيود الحكم وقفاً على الانجاز الشخصي للامام البطل. باختصار، جعل السنة الحكم منصباً وجعله الاباضيون والزيود الشخص ـ الامام. ومما لا شك فيه أن هذا التمايز بين الاباضيين والزيود من جهة والسنة من الجهة الاخرى يعود الى تواجد هؤلاء في مجتمعات قبلية التركيب وتواجد السنة في مجتمعات زراعية فلاحية، وهذا ما سنتناوله بشيء من التفصيل في بحثنا عن التنظيم الديني.

صحيح أن الاباضيين والزيود يختلفون في مبدأ «حصر» الامامة، إذ يحصرها الزيود بسلالة علي عن طريق زيد بن علي بن الحسين ولا يحصرها الاباضيون بأحد بمن فيهم قريش، ولكن الفريقين يؤمنان «بالخروج وراء الامام»، أي في الجهاد لانشاء وتثبيت امامة من سعى في سبيل الامامة. ويجب أن يعلم القارىء هنا انه عندما يقول الزيود بحصر الامامة في سلالة زيد هم يتحدثون عن حوالي خمسين الف شخص من آل هاشم أو آل الوزير او محي الدين يعيشون في اليمن اليوم ممن يدعي هذا النسب (اوبلنس ١٩٧١:

٢٠). وغنيّ عن القول انه عندما تحصر الامامة بخمسين الف شخص وعلى «الجماعة» ان تختار واحداً من هؤلاء، فالواقع أن الامامة منهجياً لم تعد محصورة بأحد.

إن كل من يطلع على مواصفات الأئمة لدى الاباضيين والزيود يتبيّن له مدى تطابق هذه المواصفات عندهم، وان اختلفوا في طرق التعبير عنها، او في سبُل استخراجها من النصوص والاحاديث. ومن الممكن حصر هذه المواصفات في ناحيتين اساسيتين: المعرفة الدينية والقدرة السلطانية، أو ما يعبر عنه في بعض الاحيان «بالفكر والجهاد»، او «بالدين والقوة». وتشمل المعرفة الدينية امور الفقه والتراث الديني والتاريخ كما تشمل خاصية المعتقدات التي لا يفهم معاني رموزها سوى الصفوة القليلة من علماء الدين. أما القدرة السلطانية فتشير الى الحنكة السياسية والقدرة على استعمال القسر والجزر وتسيير شؤون الناس وادارة امورهم، ويأتي في طليعة هذه الامور توزيع المناصب والثروة والغنائم للاستئثار بالود والنفوذ. وهنا في شخص الامام تندمج السياسة بالدين والدين بالسياسة اندماجاً تاماً.

ويعبّر الزيود عن هاتين الناحيتين بقولهم أن على الامام، بالاضافة الى وجوب انتمائه الى اهل البيت، ان يتحلّى بالقدرة على حمل السلاح وبالعلم الديني؛ أن يكون ذكراً ومولوداً حراً، صافي العقل والجسد، عادلاً وحازماً ومتديناً (فراغو Farago ١٩٣٨ : ١٧٧، ليتل ١٩٦٨ : ٧). اما الاباضيون فيعبّرون عن الشيء نفسه بقولهم ان الخلافة «سنّة واجماع» (الشماخي ١٣٠١ هـ: ٧٧). وتشمل لفظة «سنة» هنا المعاني والمواصفات الدينية كما تشمل لفظة «اجماع» المعاني والمواصفات السلطانية. هذه المواصفات تفترض في الامام الامور عينها التي تجعله مسؤولاً عنها. واقصد بهذا القول انه بقدر ما يفترض في الامام المعرفة الدينية والقدرة السلطانية، فهو في الوقت نفسه مسؤول عن ادائه الديني ومسلكه السلطاني، تحاسبه على هذا الاداء والمسلك جماعة المؤمنين من محازبيه ومنافسيه. وبفعل هذه المحاسبة تصبح الامامة منصباً تنافسياً تتصارع عليه القوى السياسية الفاعلة في المجتمع. ولهذا نرى أن تاريخ الاباضية في

عمان والزيدية في اليمن حافل بالصراعات الداخلية على الامامة مما جعل الكثير من ائمة الاباضية اقرب الى ابطال الحروب منهم الى رجال الدين. وما يقال عن ائمة الاباضية في هذا الشأن يصح ايضاً في الزيدية. طبعاً لا مجال لنا هنا الى سرد تاريخ الصراع على الامامة بشيء من التفصيل في كل من هذين البلدين. ومن شاء الاطلاع على هذا الأمر عليه ان يعود الى ما كتبه ولكنسن (١٩٧٢) عن «تأسيس الدولة الاباضية» بالنسبة الى عمان، أو الى ما كتبه سرجنت (١٩٨٥) عن «تداخل التنظيم الديني لدى الزيود» بالنسبة الى اليمن[١].

أ ـ الامامة لدى الاباضيين

باختصار، دخلت الاباضية عمان في القرن الثاني للهجرة على يد اربعة رسل من قبائل كندة وبني سماح وريامي، وقد روعي في هذا التوزيع التشكيلة القبلية في البلاد بحيث تمكنت هذه الحركة من الاستقرار في حوالي اواخر القرن الثاني للهجرة، سنة ١٧٧ هـ ، حينما برزت فيها الامامة الى الوجود. وبقيت الامامة لفترة طويلة من الزمن محصورة في قبيلة «يحمد» يتوارثها الأبناء عن الآباء، وكانت هذه القبيلة من أقوى قبائل الازد آنذاك، اما قبائل بني سماح فكان لها دور اختيار وتنصيب الائمة. والمعلوم أن معظم هذه القبائل وفروعها تعيش في الداخل مما جعل تمركز الامامة في نزوة او الرستاق امراً طبيعياً.

واستمرت الامامة تؤدي دورها في المجتمع الاباضي بشيء من الهدوء والاستقرار حتى الجزء الاول من القرن الثامن عشر عندما اخذ الصراع على الامامة يقوى ويشتد، مما ادخل البلاد في حرب اهلية دامت حوالي نصف قرن. انقسم العمانيون خلال الحرب الى فريقين قبليين: غافري وحناوي،

---

[١] بالنسبة الى الاباضية يجب العودة الى كتاب السالمي بعنوان **تحفة الأعيان في سيرة أهل عمان**، وكتاب **الشاخي** بعنوان كتاب **السير** وهي المصادر الكلاسيكية عن تاريخ الاباضية في عمان. وبالنسبة لليمن فيجب العودة الى ما كتبه ليتل (١٩٦٨)، أو اوبلنس (١٩٧١)، أو ابن المجاور (١٩٥١)، أوتريتن (١٩٢٥).

نسبة الى بني غافر وبني حنة، وكلاهما من القبائل الاباضية. والمعروف أن بني غافر ينتسبون الى اصل عدناني، وبني حنة الى اصل يماني. قتل خلال هذه الحرب الطويلة عدد كبير من قادة الفريقين الامر الذي اضعفهما معاً، فانتقلت الامامة اذاك من يد اليعاربة، وهم الذين تبوؤا هذا المنصب لفترة طويلة من الزمن، الى يد عائلة البو سعيد التي ما تزال تسيطر على الحكم في عمان الى يومنا هذا.

وكان اول من تولّى منصب الامامة من عائلة البو سعيد في عمان الامام أحمد بن سعيد الذي انتخب سنة ١٧٤٩. وجاء انتخابه يعكس تحولاً هائلاً في مصادر القوة والنفوذ: من الزراعة والحرف كما كانت عليه الحال في العهود السابقة الى التجارة الخارجية والسفر. وبالفعل كان التجار من اقوى حلفاء ومؤيدي الامام أحمد. ولا يغرب عن بال احد أن التجارة العمانية آنذاك كانت نشطت نشاطاً هائلاً بسبب تحول الطرق التجارية بين الشرق والغرب الى المحيطات بدلاً من البحور الداخلية كالبحر الأحمر والخليج العربي، وذلك تبعاً لاكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح. ويقال أن البحار العماني احمد بن ماجد كان اول من ساهم في اكتشاف هذه الطريق الجديدة. نشطت التجارة العمانية في هذه الحقبة حتى انها شملت عدداً كبيراً من الموانىء الواقعة على ساحل افريقيا الشرقية وبعض المراكز الاخرى على الساحل الهندي. وأدّى هذا التعاطي مع التجارة العالمية الى استيطان عدد كبير من العمانيين في جزيرة «زنجبار» - هكذا حتى الستينات من هذا القرن عندما تمكن حكام طنجنيكا من ضم الجزيرة الى هذه الدولة فأصبح اسمها «تانزانيا»، اي دمج اسمي «طنجنيكا» و «زنجبار» معاً. والجدير بالذكر ان العمانيين جعلوا زنجبار البلد الأول في زراعة وانتاج «كبش القرنفل» الذي ما زال يكوّن المحصول الزراعي الاهم للجزيرة وسكانها حتى اليوم.

مات الامام احمد بن سعيد عام ١٧٨٣ فخلفه الى «الامامة» ابنه سعيد وبعد مضي ثلاث سنوات تمكن حمد بن سعيد من السيطرة على الحكم بالقوة. كان اول ما فعله حمد هو نقل العاصمة، مركز اقامة الامام، من

الرستاق في الداخل الى مسقط على الساحل، وجاء هذا النقل يرمز بوضوح الى تحول المصادر الاقتصادية للقوة والنفوذ في عمان من الزراعة المحلية الى التجارة الخارجية. وبالاضافة الى هذا النقل، فصل حمد بين «الامامة» و«السلطة» فأبقى على ابيه اماماً في الرستاق وجعل نفسه سلطاناً في مسقط، وكانت هذه هي المرة الأولى التي يفصل فيها بين حكم الدين وحكم السلطان في عمان.

وبعد وفاة حمد عام **١٧٩٢** تولّى عمه سلطان بن احمد بن سعيد الحكم في مسقط وابقى على اخيه سعيد «اماماً» في الرستاق متبنياً بذلك مسيرة حمد في الفصل بين «الامامة» و «السلطنة». وفي عهد سلطان برزت ثلاثية توزيع السلطة في عمان التي ما زالت قائمة حتى اليوم: منطقة الداخل وابقاها سلطان في عهدة اخيه «الامام» سعيد، منطقة صحار او الباطنة وجعلها ولاية في عهدة اخيه قيس، ثم منطقة مسقط، المركز التجاري، وجعلها خاضعة لنفوذه وسلطته. والجدير بالذكر ان سلطان بن أحمد حكم مسقط باسم «السيد» بدلاً من «امام»، ومنذ ذلك الحين، يقول بادجر Badger (**١٨٢١**)، اخذت عائلة البو سعيد تميّز نفسها بتبنيها لقب «سيد». ظل سعيد بن أحمد اماماً في الرستاق حتى وفاته عام **١٨٢١**، وخلى من بعده منصب الامامة لفترة طويلة من الزمن مداها نصف قرن تقريباً. وكانت هذه المرة الأولى التي يخلو بها منصب الامامة في عمان، ويعبّر الاباضيون عن هذا الواقع بقولهم أن الامامة في طور «الكتمان»، الامر الذي لا يتنافى مع تفكيرهم الديني السياسي الذي لا يشترط لا وجود الامامة ولا حصرها باحد.

هذا الفصل بين الامامة والسلطنة أدّى الى سلسلة طويلة من النزاعات والصراعات الداخلية التي كان الهدف منها السيطرة على هذه او تلك او على الاثنين معاً. فما كاد سلطان بن أحمد أن يستقر في سدة الحكم في مسقط حتى قام عليه ابن أخيه بدر بن سيف واغتصب الحكم منه، ومن ثم ثار سعيد بن سلطان على بدر فقتله واعاد الحكم الى ذرية ابيه. واستطاع سعيد هذا ان يبني حكماً قوياً جداً، كان باستطاعته ان يعلن نفسه اماماً لو شاء ذلك، إذ لم

يكن له منازع على هذا المنصب لا في الساحل ولا في الداخل. ولكنه لم يفعل، وذلك بسبب انغماسه في الأعمال التجارية التي حولت اهتماماته عن الشؤون الامامية. كان يقضي معظم اوقاته متنقلاً بين مسقط وزنجبار ولم يكن يهتم بالداخل حيث يتمركز الاباضيون.

وفي العام ١٨٤٦ حاول «السيد» حمود بن عزان من صحار، وهو حفيد قيس بن أحمد، ان يستولي على الامامة ليعيد تثبيتها من جديد. وفي سبيل هذا الهدف عمل لاستمالة القبائل الى تأييده ونجح في هذا الامر معلناً نفسه اماماً، غير أن ابنه سيف قام عليه سنة ١٨٤٩ وطرده من صحار بعد حصار قصير جداً. وكان سيف يعمل بالتنسيق مع مسقط فأعاد صحار الى حظيرة السلطة المركزية، وهكذا عادت «الامامة» الى «الكتمان» من جديد.

مات «السيد» سعيد بن سلطان الحاكم القوي عام ١٨٥٦، فتقاسم اولاده وابن اخيه النفوذ والسلطة في البلاد. اصبح ابنه ثويني أميراً على مسقط، وابنه ماجد اميراً على زنجبار وافريقيا الشرقية، كما اصبح ابن اخيه عزان بن قيس اميراً على الرستاق. وحاول ثويني في العام ١٨٦٤ ان يستولي على الرستاق وينتزعها من ابن عمِّه ولكنه فشل في هذه المحاولة لتحالف هذا الاخير مع الامراء الوهابيين الذين كانوا يسيطرون على البريمي محاولين الدخول منها الى عمان. وفي العام ١٨٦٦ قتل ثويني على يد ابنه سليم الذي طعنه بخنجر في ظهره، وكان سليم فعل ما فعله بدافع من الوهابيين الذين حاولوا السيطرة على عمان عن طريق اضعافها وتشجيع الاقتتال بين قادتها. ولصد هذا التدخل من قبل الوهابيين قام في وجه السلطان سليم حلف اباضي متين قوامه بطون متفرعة من قبائل الحرث والهجريين وبني حسن وتمكنوا بقيادة عزان بن قيس من قهر سليم بن ثويني وطرده من مسقط عام ١٨٦٨. وعلى اثر هذا الانتصار اجتمع قادة القبائل وشيوخ الدين واعلنوا عزان «اماماً»، غير ان امامته لم تدم طويلاً، إذ سرعان ما قامت القبائل الغفارية العدنانية الاصل بدعم من الوهابيين بثورة على عزان وتمكنت من طرده من مسقط سنة ١٨٧٠.

ومع موت عزان خفت روح الصراع على الامامة، فجاء الى سدّة الحكم «السيد» تركي بن سعيد بن سلطان وخلفه ابنه فيصل سنة ١٨٨٨. وباتت الامامة في هذه الفترة إسماً لغير مسمى. اصبح الامام عالم دين يقوم في الرستاق تحيط به جماعة الشيوخ المطاوعة يقضون ويفتون في شؤون الناس حسب الشريعة الدينية. والى جانب الامامة هذه كان يقوم في الرستاق ابراهيم بن قيس شقيق عزان كوالٍ للمنطقة يقوم بادارة شؤونها الحياتية وفقاً للأوامر والتعليمات الصادرة عن مسقط.

وفي سنة ١٨٩٥ ثارت قبائل بني حنة على فيصل واستطاعت تدمير جزء كبير من مسقط، ولكن فيصل تمكن في النهاية من تهدئتها واستمالتها عن طريق اغراقها بالمال والغنائم. غير أن هذه التهدئة لم تدم طويلاً إذ قامت في وجهه سنة ١٩١٣ ثورة دينية في الداخل بقيادة سعد بن خميس الخروسي، وهو شيخ من شيوخ الاباضيين المشهورين. اتهم الخروسي فيصل بالفساد والزندقة وارتكاب الكبائر كاستيراد الخمر والتبغ ومعاشرة «الكفار» (الكافر لدى الاباضيين هو كافر النعمة) ومشاركتهم اعماله التجارية. ويقال ان فيصل لم يكن يتكلم العربية بطلاقة. سيطر الخروسي على نزوة واعلن نفسه اماماً عليها، ولولا تدخل الاسطول الانكليزي آنذاك لمصلحة الحكم لما استطاع فيصل من الصمود امام المد الديني المعارض. يجب التنويه هنا الى أن الاستقطاب الديني العارم لمعارضة الحكم سببه الهوة السحيقة في البنية الاقتصادية بين الساحل الخاضع للحكم والداخل الذي كان يعيش في فقر مدقع.

استمرت الحرب الأهلية بين الداخل ومسقط حوالي سبعة اعوام، ووُضع حد لها بقتل الامام الخروسي عام ١٩٢٠ على يد احد افراد القبائل الوهابية. وبعد موت الخروسي خلفه في الامامة سعيد بن خلفان الخليلي الذي عقد معاهدة صلح مع تيمور بن فيصل، سلطان مسقط آنذاك، تعهد السلطان بموجبها ألا يجبي الضرائب على البضاعة الداخلة الى مسقط من عمان الداخل، وان يسمح للعمانيين القادمين من الداخل من التنقل بحرية

في مدن الساحل المزدهرة. وبالمقابل تعهد الامام أن يمتنع عن مهاجمة المدن الخاضعة لسلطة الحكم في مسقط.

وُقِّعت هذه المعاهدة في منطقة «السب» القريبة من مسقط، وكانت هذه اول معاهدة من نوعها تقوم في تاريخ الاباضية بين الامامة والسلطنة ـ اهميتها هي في ان الاباضية لا تعترف بتعايش الامامة وتواجدها مع أحكام واشكال اخرى للسلطة والنفوذ. ولكن من المعروف ايضاً ان الامام الخليلي كان يتأثر آنذاك بنفوذ القبائل مما يدل على أن المعاهـدة هي في الأصل اتفـاق بين رجالات القبائل والسلطان. ولما توفي السلطان تيمور سنة **١٩٣٢** وخلفه ابنه سعيد، كان الامام الخليلي ما زال حياً يرزق. غير أن القوى السياسية الفاعلة في الداخل كانت تخضع لعيسى بن صالح الذي كان يقود تشكيلة قبلية قوية قوامها فروع متنوعة من قبائل بني حنة اليمانية الأصل. وظل حكم الامام ضعيفاً هزيلاً حتى سنة **١٩٤٦** عندما توفي عيسى بن صالح. عندها قوي الامام واخذ يفرض قوته وسلطته على المنطقة التي يسيطر عليها، وتجلت هذه السيطرة بمنعه المنقبين عن النفط من المسيحيين بعدم الدخول الى أراضيه. بالطبع، لم يكن السبب من هذا المنع الموقف الديني بقدر ما كان الموقف السياسي من حكم السلطان. وبعد وفاة الامام الخليلي سنة **١٩٥٤**، وكان هذا الأخير مثال الأخلاق الدينية، انتخب غالب بن علي اماماً مكانه في نزوة. وجاء انتخاب غالب يعكس قوة اخيه طالب الذي كان يتولى آنذاك منصب والي الرستاق كما كان يترأس تشكيلة قوية من القبائل الحناوية.

استمر طالب بن علي في معارضة الحكم في شأن التنقيب عن النفط ضمن المناطق الخاضعة لنفوذه، وكان يشترط على الحكم مشاركته في المنافع المتأتية من هذا التنقيب. كما أنه حاول القيام بحركة انفصالية في الداخل تطالب باستقلال المنطقة استقلالاً تاماً عن مسقط، وكانت هذه الحركة تتمتع بتأييد واضح من السعوديين. فما كان من السلطان، والحالة هذه، إلا أن جهَّز جيشاً كبيراً وزحف به الى نزوة فاحتلها سنة **١٩٥٥**. وبعد احتلالها اخذ الامام غالب رهينة، غير أن طالب شقيق الامام استطاع الخروج من عمان

طالباً اللجوء السياسي الى الرياض. وبعد فترة وجيزة انضم الامام غالب الى اخيه المحارب طالب وتمكنا من استمالة الحكم في السعودية وفي مصر الى تأييد موقفهما السياسي. وهكذا، في سنة ١٩٥٧، شن المحارب طالب واخوه الامام غالب حرباً داخلية على مسقط من جديد، وتمكنا من احتلال نزوة وبهلة في الداخل من عمان. غير أن السلطان سعيد بن تيمور، بمساعدة الانكليز، استطاع ان يقضي على هذه الثورة سنة ١٩٥٩ ويعيد المنطقة الى حظيرة الحكم المركزي في مسقط من جديد. حاول الامام غالب الاستمرار في الثورة ضد الحكم عن طريق حرب العصابات ولكن دون جدوى، وهكذا عادت الامامة الى «الكتمان» من جديد. غير أن غياب الامام غالب عن المسرح السياسي لهذه الفترة الطويلة لا سابقة لها في تاريخ عمان. والسؤال الذي يتبادر الى الذهن الآن هو: هل يعود الامام الى «الظهور» من جديد؟ وإذا عاد فهل يعمل لانتزاع الحكم من السلطان ام يتعايش مع الحكم، كما فعل الامام الخليلي مثلاً، ام، وهذا امر ممكن الحدوث، يبقى منصب الامامة شاغراً حتى اشعار آخر؟ وإذا بقي شاغراً فهل يتكيَّف مفهوم الدين على القوة السلطانية حسب النسق المعمول به لدى السنة في الدول الاسلامية؟ كل هذه البدائل قد تحدث في عمان وفقاً لمتغيرات القوى السياسية الفاعلة في الخارج وفي الداخل.

شئت من هذا العرض السريع للنزاع على الامامة في عمان ان ابين أمرين أساسيين: اولاً، ان النظرة الذاتية لاستقلالية المجتمع الديني لدى الاباضيين مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمنصب الامامة. وثانياً، ان هذا المنصب هو موضع نزاع بين القوى والفِرَق السياسية العاملة في المجتمع. ويتجلّى الأمر الأول بصورة واضحة في نظرة الاباضيين الى موقع الامام بالنسبة الى استقلالية المجتمع حيث يندمج المفهوم الديني المتمثل بالامام بالوضع السيادي للمجتمع المتمثل بحرية القرار والتحرك. ويعبر الاباضيون عن هذا الاندماج بما يعرف عندهم بالحالات الأربع التي تلخّص هذا الترابط بين موقع الامامة وسيادة المجتمع الاباضي. وتشمل هذه الحالات حالة «الظهور» و«الدفاع» و«الشراء» و«الكتمان» (معمّر ١٩٦٤: ٩٣-٩٤). ففي حالة الظهور، أي

ظهور الامام، يكون المجتمع الاباضي سيد نفسه، مستقلاً، حراً، منفّذاً لأحكام الدين، غير خاضع لأية سلطة خارجية، وهذه هي اكمل الحالات. ويستند الاباضيون في قولهم هذا الى الآية ٨ من سورة المنافقون (٦٣) والتي تقول: «يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون».

أما الحالة الثانية، حالة «الدفاع» فهي أن يكون المجتمع الاباضي في ثورة يقودها الامام ضد التسلط الخارجي، فيصبح الامام آنذاك «امام دفاع» (معمّر ١٩٦٤: ٩٤). وتلي حالة الدفاع حالة «الشراء» التي ترمز الى فشل الأمة في الاستجابة الى دعوة الامام للثورة ضد الظلم والجنوح الديني، وعندها يحق لفئة صغيرة من المؤمنين قد لا يتجاوز عددهم الأربعين رجلاً، مجتمعين هكذا بدون امام، أن يعلنوا الثورة على الفساد عن طريق المشاغبة ضد الدولة الظالمة. أما الحالة الأخيرة فهي حالة «الكتمان»، أي أن يكون الامام «مكتوماً» غير ظاهر، وتكون الأمة مستسلمة للارادة الخارجية، فيسود عندها الظلم والذل الديني. «الكتمان» هنا يختلف اختلافاً جذرياً عن مفهوم «الغيبوبة» لدى الشيعة الاثني عشرية كما سيأتي ذكره في الجزء اللاحق من هذا الفصل.

يتضح مما تقدم أن النظرة الاستقلالية للمجتمع الديني لدى الاباضيين مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بموقع الامام الذي يجسد في حالة الظهور معاني السيادة والاستقلال تجسيداً كاملاً، كما انه يجسد في حالة الكتمان معاني الذل الديني والهوان. وما حالات ظهور الامام وكتمانه او دفاعه وشرائه في الواقع سوى اوضاع سياسية لحالة الأمة الاباضية لجهة السيادة والعزة او الذل والسيطرة الخارجية. من هنا مفهوم البطل الامام او الامام البطل، اقول هذا لأنه بقدر ما برز في المجتمع الاباضي ائمة ابطال تمكنوا من الجمع بين العلم الديني والقدرة السلطانية هكذا برز آخرون يجيدون الواحدة دون الأخرى. فالامامة انجاز شخصي لا منصب الهي: المجتمع الاباضي مجتمع بشري يحكمه الامام البطل مؤسس وباني المدينة الدينية الفاضلة[٢].

[٢] سأتناول هذه النقطة في البحث اللاحق عن التنظيم الديني.

ب ـ الامامة لدى الزيود

من هذه الزاوية، زاوية المسلك والتصور الاستقلالي لمجتمع الطائفة، تفعل الامامة في المجتمع الزيدي بطريقة تتطابق تماماً مع مسلكها في المجتمع الاباضي وان اختلف الزيود عن الاباضيين في حصر الامامة بسلالة زيد بن علي بن الحسين. ويظهر هذا التطابق جلياً لكل من يتابع تاريخ النزاع على الامامة في اليمن، وذلك منذ تأسيسها على يد الامام الهادي يحي سنة ٩٠١م. تقول المصادر الزيدية ان الامام الهادي الى الحق يحي بن الحسين، وهو حفيد القاسم الراسي، نسبة الى جبل الراس الواقع بالقرب من المدينة المنورة، قصد اليمن في اواخر القرن التاسع، ما بين سنة **٨٩٣** و ٨٩٤ (٢٨٠ هـ) بعدما كان تلقى دعوة من احد فروع قبيلة الشرافة ليقيم بينهم يقضي في شؤونهم. غير أن قادة هذه القبيلة لم يحلُ لهم تمسك الهادي بنصوص الشرع الديني وعدم رضوخه للطاغوت، اي العرف القبلي، فتخلوا عنه، وعاد هو بعد ذلك الى الحجاز. وبعد مضي وقت قصير دعي الهادي مرّة اخرى للعودة الى اليمن ليقيم بين قبائل خولان التي تسكن في صعدة في القطاع الشمالي من البلاد، وكان الهدف من دعوته هو ان يعيد اللحمة ويقيم الوفاق بين بطون قبائل خولان المتنازعة. وهكذا كان، ومن هنا بدأ تحول قبائل الشمال والشرق من اليمن الى الحركة الزيدية. فما كاد الامام الهادي الى الحق أن ينتهي من رأب الصدع بين فصائل خولان في صعده حتى قصد نجران يقيم المواثيق التوفيقية بين قبائلها المتنازعة، بين بني «وادعة» و «شاكر» و «يام» من جهة وبني «بل» و «حارث» من الجهة الاخرى. ويقال انه أقام صلحاً بين هذه القبائل والذميين المسيحيين في نجران.

وهكذا، وبهذه الطريقة استطاع الامام الهادي أن يجسد سيرة جدّه رسول الله (ﷺ) في قطع دابر الفتن بين فصائل القبائل المتحاربة، كما أنه استطاع بهذا العمل أن يجعل نفسه نموذجاً للأئمة الذين خرجوا من بعده في اليمن. فمنذ تأسيس الامامة في اليمن في أواخر القرن الثالث للهجرة درج الأئمة على اداء دور الحكم في النزاع بين القبائل لجهة توحيدها ومن ثم

الخروج بها لاقامة حكم الامام الجديد. لهذا يتراءى لكل من تتبع تاريخ الامامة في اليمن دوامة النزاع عليها بين القبائل وكأنها تدور في سلسلة متشابهة الفصول والأدوار على الطريقة الآتية: ترسي امامة أحدهم قواعدها في «المدينة» بفضل دعم القبائل الثائرة له. ولكن ما يكاد الامام أن يفعل ذلك حتى يجد نفسه مضطراً الى الوقوف ضد القبائل عينها التي خرجت به ومكّنته من السيطرة على الامامة، ذلك لأن القبائل لا يهمها من تأييد امام ما سوى اكتساب الغنائم والسيطرة. وهكذا تبدأ علاقة الامام بالقبائل تنحل ويضعف الودّ بينهما، فيأتي من ينتهز هذه الفرصة ليفرض سلطانه على «المدينة» بتحالف جديد مع القبائل. وتسمى عملية التزام القبائل بامام ما «الهجر»، وتسمى العائلة المعنية من الأسياد باسم القبائل التي تلتزم بها «كهجرة» صعده و«هجرة» الحوت اي عائلة السيد التي التزمت بقبائل صعده وقبائل الحوت.

غير أن الصراع على الامامة في الداخل لم يكن يعيق الأئمة من الوقوف ضد العدوان الخارجي أياً كان مصدره. فتاريخ اليمن منذ أن سيطر آل حميد الدين على الامامة سنة ١٥٩٧م بقيادة منصور القاسم حافل بالصراعات الخارجية ضد العثمانيين والمصريين والأمراء المحليين من اليمن الجنوبي. ويجب ألّا يفهم من هذا القول أن أئمة اليمن كلهم أبطال حروب، فهم كأئمة الاباضيين منهم من يسيطر بالقدرة السلطانية ومنهم يهيمن من خلال المعرفة الدينية، ومنهم من يدمج القدرتين معاً. ويميز الزيود في هذا الصدد بين الأئمة «السابقين» والأئمة «المحتسبين» أو «الدعاة». فالسابقون ابطال حروب، يجمعون الضرائب ويدافعون عن الأمة بحد السيف. ويرمز الى قوتهم هذه بأنهم يقيمون صلاة الجمعة. اما المحتسبون فلا يدعون للحرب ولا يجمعون الضرائب ولا يقيمون صلاة الجمعة. هذا التمييز بين الأئمة السابقين والمحتسبين مكّن ويمكن الزيود من التوفيق بين الايديولوجية الدينية، التي لا تقر إلا بوجود امام واحد أحد، والمسلك الواقعي الذي يشهد تعدد دعاة الامامة. وهم وإن اختلفوا عن الاباضيين من الناحية الايديولوجية حيث يقول هؤلاء بتعدد الأئمة ويقول الزيود بوحدانيتها، غير أن الفريقين يتقاربان

جداً من حيث المسلك. فكما ظهر في المجتمع الاباضي أئمة معاصرون في عمان وشمالي افريقيا، كالأئمة الرستميين الذين اندحروا على يد الفاطميين سنة ٩٠٩م، وفي افريقيا الشرقية، هكذا ظهرت لدى الزيود امامتان: واحدة في اليمن والأخرى في بحر قزوين. ولا شك أن القول بوحدانية الامامة لدى الزيود ولو من الناحية الايديولوجية هو تعبير رموزي آخر عن التصور الذاتي لاستقلالية الجماعة.

ولا بد لي هنا من التنويه على أن لفظة «امامة البطل» ما هي سوى تعبير رمزي شئت أن استعمله للدلالة على تصور الاباضيين والزيود لاستقلالية مجتمعاتهم الدينية، غير ان هذا لا يعني أن هذه النظرة الاستقلالية كلها وبرمتها مستمدة من أيديولوجية الامامة أو أنها مبنية بكاملها على مسلك واداء الامام الديني والسلطاني. الامام جانب رموزي مهم، وبدون شك، ولكن هناك أموراً أخرى كالتنظيم الديني المستقل والمعتقدات الدينية والمذهبية المميزة التي، كلها بمجموعها، تغذي وتقوي من هذه النظرة الاستقلالية الى الذات، ناهيك بالطبع عن الواقع الجغرافي والعمل الانتاجي الذي بحثناه في الفصول السابقة.

فمن الناحية المذهبية يتبع الاباضيون ما يسمّى بالمذهب «الاباضي» الذي طوره جابر بن زيد اليحمدي العماني سنة ٢٣هـ والذي، وان كان يتلاقى في كثير من الأمور مع المذاهب السنية الأربعة، فهو يختلف عنهم في بعض الأمور المميزة لجهة المساواة والتمسك الحرفي بالشريعة. يقول الاباضيون، مثلاً، بالكفاءة، ولكنهم، على غرار السنّة، لا يحصرونها بأحد بمن فيهم الامام. فإذا أخطأ الامام ولم يتب جاز الخروج عنه. ثم انهم لا يقولون بالوقف الأهلي أو الذرّي الذي تقول به السنّة، كما وأنهم لا يجيزون حرمان النساء من ارثهن الشرعي. وبالاضافة الى هذه الأمور المذهبية هناك أمور ايمانية كقولهم بعدم رؤية الله في الآخرة، وبخلق القرآن، وبالخلود بجهنم، وببراءة الأشخاص لا الجماعة، وبعدم قيام الشفاعة على أصحاب الكبائر، وبكفر النعمة وغيرها من هذه الأمور الايمانية. أمَّا في العبادات والمعاملات الاجتماعية فهم أقرب الى الموالك منهم الى المذاهب الأخرى.

أما الزيود فلا يختلفون عن السنة بشيء، لا من الناحية الايمانية ولا المذهبية، اللهم ما عدا اعتمادهم في مسلكهم الديني على سيرة الامام زيد والملخصة بكتاب **مسند الامام زيد**[٣]، أو في حصرهم الامامة بالأسياد من سلالة الامام علي. وما دون ذلك فهم يعتمدون في الشرع الديني على المذاهب السنية الأربعة، كما وأنهم يقيمون صلاة الجمعة، ويؤمون المساجد جنباً إلى جنب مع الشوافع السنة بقيادة الامام الواحد. ولهذه الأسباب تعرفهم المستشرقة لامبتن Lambton «بالشيعة السياسية» (لامبتن ١٩٨١ : ٢١٩).

وعلى كل حال، ان تلاقي الأديان والطوائف في كثير من المعتقدات الايمانية أو الممارسات الدينية لا يجعلها وحدة موحدة. أن تقول، مثلاً، أن الفرق بين الزيود والسنة لا يقع الا في باب حصر الامامة في سلالة علي، لا يكفي لجعل هذه تلك. المهم هو كيفية اندماج هذه المعتقدات والممارسات مع قضايا تنظيمية ومسلكية أخرى لتكوّن من هذه المجموعات البشرية مجتمعات دينية مميّزة. وهنا تبرز أهمية النظرة السيادية أو الاستقلالية الى الذات والتي تجعل من الطوائف أيّاً يكن مضمونها وحدات تبادلية تجري ضمن حدودها تفاعلات مميّزة من ناحية الزواج والولاء والعبادات والمزارات والرموز الثقافية من لغة وأدب وفن وتاريخ. هذه الأساليب التفاعلية كلها تصب في خانة التمايز الطائفي لتكوّن الحد الفاصل بين مجموعة وأخرى، كأن يقول الاباضيون عن أنفسهم أنهم «جماعة المسلمين» ويقول الزيود أنهم «المؤمنون». وما هذه المسميات الدينية سوى «لغة» خاصة، رموز تناقلية، تستعملها الطوائف لتقيم الحدود بينها وبين الفصائل الأخرى في المجتمع ـ هذه الحدود التي تنبع من مجرى التفاعل الاجتماعي والاقتصادي بقدر ما تنبع من خاصيات المعتقدات والممارسات الدينية.

---

[٣] راجع **مسند الامام زيد** في باب المراجع.

٢ ـ امامة الشهيد: الشيعة الاثنا عشرية

ان أهم ما يميّز مفهوم المجتمع الديني لدى الشيعة الأثني عشرية عن المفاهيم الأخرى هو اعتقادهم أن المجتمع البشري يقع تحت رعاية الهية متواصلة لا تنقطع وذلك عن طريق «الامام» حاضراً كان أم غائباً. ويتجلّى هذا المفهوم بقولهم «بامامة النص»، أي أن الامامة نصّ من الله ومن ثمّ ينص الامام السابق على اللاحق، هكذا حتى المهدي المنتظر محمد بن الحسن الامام الثاني عشر صاحب العصر والزمان. ووضع الشيعة الاثنا عشريون كتباً عديدة في هذا الموضوع كنا أتينا على ذكر البعض منها في الفصل السابع. ويعتقد الشيعة أن موقع «الامامة» في الدين يكاد يوازي أهمية القرآن الكريم والسنة، ويعبرون عن هذا المعتقد «بالوزنتين» أو «الثقلين»، الوزنة الكبرى وهي القرآن الكريم والسنة، والوزنة الصغرى أي العترة الطاهرة من أهل البيت (الزين ١٩٧٩: ٤٤). بمعنى آخر، ان الدين والتدين يقعان في اتباع أحكام القرآن والسنة كما يقعان في اتباع سيرة الأئمة المعصومين. وتأتي عصمة الامام في هذا المضمار كتحصيل حاصل للدور الذي يؤديه في الدين كسياسة عامة في المجتمع البشري. فهو نموذج الدين والتدين، قدوة يحتذى بها، هو الحُكم والحَكم منصوص عليه وموحى به من الله تعالى[٤]. فاذا كان هذا كذلك، فلا يكتمل الدين الا بالامامة، ولا يقوم العدل في الدنيا الا باكتمال الدين. من هنا نرى أن قول الشيعة الاثني عشرية باستحالة اقامة العدل في غيبة الامام، ينبع أصلاً من اعتقادهم أنه في الامام، أي في حكم الامام فقط يكتمل الدين، وما دون ذلك، أي في حال غيبة الامام، فهو حكم «سلطاني» يملؤه الظلم والجور.

غير أن تعاطي هذه الأيديولوجيا الدينية مع المسلك والتاريخ ووضع الشيعة في مسيرة التاريخ الاسلامي العربي أدّى ويؤدي الى ظاهرتين أساسيتين: أولاً، موقف الشيعة المعارض للحكم السلطاني أياً كان نوعه، وبالتالي تدعيم الأيديولوجيا الثورية. وثانياً، تأرجح موقفهم السياسي بين

---

[٤] راجع البحث الذي تناولنا فيه مفهوم «امامة النص» في الفصل السادس.

«التقية» أي موقف اللامبالاة من الأحداث السياسية تاركين تسيير أمورها الى أرباب الحكم، وموقف «التعبئة» المطالب بالحكم المباشر قصد اقرار سياسة الدين. وفي كلتا الحالتين يستلهم الشيعة سيرة الأئمة وموقفهم من الحكم وكيفية التعاطي معه. فكما يرمز الامام الحسن الذي رضي بمبايعة العهد الأموي الأول تفادياً للفتنة في صفوف المسلمين الى موقف «التقية» يرمز الحسين الذي ثار على يزيد بن معاوية الى موقف «التعبئة». ومنذ ذلك الحين درج الشيعة على تبني (تقليد) هذا الموقف أو ذاك وفقاً للظروف السياسية القائمة، فمنهم من يدعو الى التكيف على أنظمة الحكم السلطاني، وهم أهل التقية، ومنهم من يدعو الى الأخذ بزمام الحكم واقامة «العدل» الديني، وهم أهل التعبئة.

وعلى أساس هذين الموقفين ترى الشيعة في كل بلد ودولة ينقسمون الى فريقين: فريق يمارس «التقية»، وفريق يدعو الى «التعبئة»، اما بشكل مباشر كما فعل الخميني في ايران وتجاوب معه عدد كبير من علماء الدين ورجال السياسة في العراق ولبنان والبحرين، أو بشكل غير مباشر عن طريق احياء الشعائر واقامة صلاة الجمعة في غيبة الامام. ففي البحرين، مثلاً، ينقسم الشيعة الى تشكيلتين دينيتين: الأخبار والأصول. تجيز الأخبار صلاة الجمعة في غيبة الامام شرط أن تتوفر في الشيخ الذي يؤم الصلاة صفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أذكر أنه عندما كنت في البحرين سنة ١٩٧٤ كان هنالك ثلاثة شيوخ تتوفر فيهم هذه الصفة ممن يصلي «الأخبار» وراءهم. أما الأصول فكانوا يمتنعون عن إقامة صلاة الجمعة على أساس أنه لا تجوز هذه الصلاة في ظل انحسار العدل أي غيبة الامام.

يرى أهل التقية، من ناحية المعتقد والايمان، أنه لا يمكن اقامة العدل الديني في غيبة الامام وهم اذاك يتعاطون مع الحكم السلطاني أو الحكم «القيصري» أو «الكسروي»° من موقع المغلوب على أمره ـ بمعنى أنه لا مفر

° راجع خطاب الشيخ مهدي شمس الدين في مناسبة عاشوراء سنة ١٩٨٣ كما ورد في جريدة النهار في ١٩٨٣/١٠/١٨.

من التكيف على أنظمة الحكم والتعامل معه بانتظار عودة الامام صاحب العصر. أما أهل التعبئة فيخالفون أهل التقية هذا الرأي، وهم اذ يسلمون جدلاً أنه لا يمكن اقامة العدل في غيبة الامام يؤكدون في الوقت نفسه أن هذا لا يعني، أو بالأحرى يجب ألا يعني، أن على علماء الدين وأولياء الأمر، وهم «ورثة الأنبياء» و«الأوصياء على الاسلام» أن يحاربوا أو يرضخوا «للطاغوت» وحكم «فرعون» المستبد[٦]. وبالفعل وضع آية الله الخميني كتابه **الحكومة الاسلامية أو ولاية فقيه كله في هذا السبيل** - سبيل التأكيد على أنه في غيبة الامام يجب أن يطلع علماء الدين والفقهاء، وهم الأولياء والأوصياء وورثة الأنبياء، على مهام الحكم وادارة دولة الاسلام. ويسوق الخميني في كتابه هذا الآيات والأحاديث العديدة التي تؤيد صحة رأيه الى أن يقول:

«فرض الائمة عليهم السلام على الفقهاء فرائض مهمة جداً، وألزموهم اداء الأمانة وحفظها. فلا ينبغي التمسك بالتقية في كل صغيرة وكبيرة. فقد شرعت التقية للحفاظ على النفس أو الغير من الضرر في مجال فروع الأحكام. أما اذا كان الاسلام كله في خطر، فليس في ذلك متسع للتقية والسكوت» (١٩٧٩ : ١٤٢).

ثم يتابع:

«واذا كانت ظروف التقية تلزم أحداً منا بالدخول في ركب السلاطين، فهنا يجب الامتناع عن ذلك حتى لو أدى الامتناع الى قتله، الا أن يكون في دخوله الشكلي (التقية) نصر حقيقي للاسلام والمسلمين» (١٩٧٩ : ١٤٣).

وتحت عنوان «اطردوا فقهاء السلاطين» يقول الخميني:

«هؤلاء ليسوا بفقهاء. وقسم منهم قد ألبستهم دوائر الأمن والاستخبارات العمائم لكي يدعوا الله للسلطان ويستنزلوا عليه بركاته ورحماته. هؤلاء يجب فضحهم لأنهم أعداء الاسلام» (١٩٧٩ : ١٤٣).

وهكذا عن طريق تجييش علماء الدين والفقهاء وتعبئة الجماهير المؤمنة استطاع الخميني أن يتصدّى لحكم الشاه في ايران ويسقطه، وكان هذا من أقوى العهود وامتنها في العالم الثالث. وبعد اسقاط حكم الشاه كان من

---

[٦] راجع كتاب **الحكومة الاسلامية** لآية الله الخميني (١٩٧٩: ٣٤).

المتوقع أن يأخذ الخميني بزمام الأمور ويبدأ انفاذ خطته في ارساء القواعد الدينية للحكومة الاسلامية، غير أنه بدلاً من ذلك اكتفى بمنصب «مرشد الثورة» تاركاً الحكم وهموم الحكم الى مؤيديه ومساعديه من الأقرباء المقربين من علماء الدين المؤمنين. وفوراً بعد ذلك دخلت ايران في دوامة الحرب مع العراق ولم يتسنَّ لا لها ولا لغيرها متابعة خطة الخميني ومسارها في المجتمع الايراني الحديث.

بالطبع ما يهمنا من هذه الديباجة هو أمر المسلمات الايديولوجية عن تركيبة المجتمع الديني لدى الشيعة الاثني عشرية، وهذا هو بيت القصيد. فالقول أن المجتمع البشري يقع تحت رعاية ووصاية الهية متواصلة عن طريق الأئمة وعلماء الدين والأوصياء من بعدهم يستتبع بالتالي، وهذا هو الجانب الآخر من المسألة، تعبئة متواصلة من قبل هذا المجتمع للاستجابة الى محتوى الوصاية الالهية عينها.

نقطة التحول في هذا المفهوم للمجتمع هي الاعتقاد بتواصلية أو استمرارية الوصاية الالهية، وبالتالي ضرورة استمرارية الاستجابة الانسانية لهذه الوصاية وعدم انقطاعها. ومن هنا يأتي مفهوم غيبوبة الامام بدلاً من انقطاعه... فالانقطاع أمر تاريخي زمني و«الامام» مفهوم ايديولوجي يتعدّى حد التاريخ والزمن، هو صاحب الزمان.

من هذه الزاوية نرى أن واقعيي «التقية» و«التعبئة» هما طرفا نقيض لمتصل واحد. وهذا ما قصده الخميني بقوله: «اذا كانت ظروف التقية تلزم أحداً منا بالدخول في ركب السلاطين، فهنا يجب الامتناع عن ذلك حتى لو أدى الامتناع الى قتله، الا أن يكون في دخوله الشكلي نصر حقيقي للاسلام والمسلمين» (الخميني ١٩٧٩: ١٤٢). فالتقية هي نوع من الجهاد الديني في ظروف سياسية تستوجب هذا الموقف، نوع من الاستجابة حيث تكون المجموعة في موقع المعارضة المغلوبة على أمرها.

خلاصة القول هي أن التقية والتعبئة موقعان يضمنان تواصلية أو

استمرارية الاستجابة الانسانية، ويتأرجح المؤمن كما يتأرجح مجتمع المؤمنين بين هذه وتلك وفقاً للظروف السياسية السائدة. فكلاهما في موقع الثائر الرافض للشأن الزمني المطالب أبداً بالعدل الأبدي السرمدي، عدل الامام ـ فلا عجب اذن أن جعل الشيعة «العدل» من أصول الدين. ومن كان في هذا الموقع، موقع الثائر الرافض، فهو الشهيد أو رمز المجتمع الثائر. فكما ترتبط «امامة البطل» ببناء «المدينة» الدينية كما هي الحال بالنسبة للزيود والاباضيين ترتبط امامة الشهيد باقامة الثورة المتواصلة بالنسبة للشيعة الامامية. وهذا ما يعبر عنه بوضوح الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وهو من اساطين العلوم الدينية لدى الشيعة الامامية، في خطاب القاه بذكرى عاشوراء عام ١٩٨٣، يقول:

والاسلام «ثورة دائمة» و«حركة دائمة» و«تجدد دائم» في الانسان. انه انجاز كامل على الصعيد النظري وحركة دائمة على صعيد الحركة التاريخية. انجاز كامل على الصعيد النظري بشهادة قول الله تعالى: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً». وحركة دائمة على صعيد الحركة التاريخية بشهادة قوله تعالى: «كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر».

«ولأن الاسلام على صعيد الحركة التاريخية حركة دائمة وثورة دائمة، فهو يقدم «الشهداء باستمرار». حين ظهوره قدم الشهداء من أجل النصر وفي الطريق اليه في مقابل قوى الجاهلية وقيمها. وبعد اكتماله استمر في تقديم الشهداء من أجل المحافظة على النصر في مواجهة قوى الردة والتحريف».

«ففي كل ثورة يرتفع شهداء. شهداء في الطريق الى النصر وشهداء للمحافظة على النصر. وفي مواجهة كل ثورة تنشأ ردة على قيم الثورة وعلى أهدافها. ومهمة هذه الردة اغتيال الثورة واغتيال المستقبل. ومن هنا عظمة الشهادة ضد الردة، انها شهادة المنتصرين الذين لم يقعوا أسرى امتيازات النصر، بل استقاموا على طريق الشوكة ذاتها حتى بعدما نالوا نعمة النصر ليصلوا الى النعمة الأعظم: نعمة الشهادة».

ثم يتابع:

«وهكذا كان الحسين وصحبه. لقد كان الحسين منتصراً. وكان قادراً باستمرار على أن يتمتع بامتيازات انتصار الاسلام... ولكنه رأى حركة الردة تنمو تحت ستار الاسلام وتحول الاسلام بحركة الردة هذه الى مؤسسة جامدة، تحول الى قيصرية وكسروية وملك عضوض... ومن وعيه أن الاسلام ثورة دائمة... ومن وعيه أن هذه الثورة معرضة للاغتيال بحركة الردة ومعرضة

للتجميد في مفاهيم الملك العضوض، ومعرضة لأن تصبح أداة للقمع ومبرراً له. من هذا الوعي انطلق لينخرط في التزام الشهادة من أجل المحافظة على جوهر الاسلام».

«وهذا الاسلام الذي التزم الحسين الشهادة من أجله ليس نظرية معلقة في الفراغ انه الاسلام على الأرض. انه المجتمع المسلم والناس المسلمون: مخاوفهم وآمال حياتهم وكرامتهم ومستقبل أجيالهم».

«ولم يكن الحسين وصحبه شهداء منذ قتلوا فقط. لقد كانوا شهداء أيضاً وهم احياء، فالشهادة ليست الموت فحسب، انما تكون بالحياة أيضاً. أن التزم قضية عادلة تتجاوز قضية الفرد والأسرة والجماعة لتكون قضية المجتمع بأسره وقضية الأمة بكاملها حاضرها ومستقبلها، وجعل هذا الالتزام موصولاً بالله تعالى بتوجيه الله وتعليمه، والسير به على مبادىء التقوى السياسية، ان الالتزام على هذا النهج هو الذي يعطي الحياة معنى الشهادة ويعطي الموت معنى الشهادة. أن تكون الحياة من أجل الناس جميعاً. أن يتحد مصير الشهيد بمصير البشر، هو ما يمنح امتياز الشهادة للانسان».

«وهذا هو واقع مهرجان الشهداء في كربلاء... ان «عالمية كربلاء»، وانسانية كربلاء هي التي جعلتها تدوم الى الآن في ضمائر الناس ومشاعرهم وعقولهم» (النهار ١٨/١٠/١٩٨٣).

تستوقف القارىء الباحث أفكار وعبارات عدة وردت في خطاب الشيخ مهدي، وهي كلها تدل على أن ديمومة الثورة وبالتالي الشهادة جزء لا يتجزأ من التركيبة الايديولوجية للمجتمع الديني لدى الشيعة الاثني عشرية. وتشمل هذه الأفكار والعبارات «الاسلام ثورة دائمة، حركة دائمة، تجدد دائم»، الأمر الذي يتطلب «تقديم الشهداء باستمرار»، فتصبح اذاك الشهادة «النعمة الأعظم». وعطفاً على هذا القول تصبح «الردة» و«الجمود»، وتأتي هذه بمعنى الحكم السلطاني القائم على القوة لا الدين، هذا بفعل قول الشيخ مهدي: «وتحول الاسلام بحركة الردة هذه الى مؤسسة جامدة، تحول الى قيصرية وكسروية وملك عضوض» - تصبح ادوات تقف أو تنقطع عندها تواصلية الرعاية الالهية للمجتمع البشري. وهنا تأتي فكرة «الالتزام بالشهادة من أجل المحافظة على جوهر الاسلام»، فهي المخرج الوحيد لضمان تواصلية الرعاية الالهية، وبالتالي الاستجابة الانسانية لهذه الرعاية. هكذا لأن ديمومة الثورة تستتبع ديمومة الشهادة وهنا يقع الالتزام بالشهادة. هو التزام «موصول بالله» يقول الشيخ مهدي، مما يجعل الشهادة أمراً انسانياً عالمياً يصح وقوعه في

الموت وفي الحياة معاً. هو انساني وعالمي بمعنى أنه لا يرتبط بعشيرة أو قبيلة أو شعب معين.

هذا المفهوم الايديولوجي للمجتمع البشري ـ المجتمع المعبأ دائماً في سبيل الله، في سبيل الاستجابة الدائمة لرعاية الله المتواصلة ـ لا يتلاقى مع منظومة الدولة القائمة على دعائم الروتين واستقرار البنية التنظيمية. فبقدر ما تتواصل رعاية الله للمجتمع الانساني، هكذا يجب على هذا المجتمع أن يكون دائماً مهيأً لتقبل هذه الرعاية. وهنا تكمن فكرة الثورة وديمومتها، وبالتالي الشهادة وديمومتها، فالجمود أي الروتين والاستقرار في التنظيم هو بالذات الحكم القيصري والكسروي والملك العضوض. ومن خلال هذه المقولات الايديولوجية تبرز مسألة استقلالية المجتمع الديني ـ المجتمع المهيأ، أو قل الذي يجب أن يكون دائماً وأبداً مهيأً، للاستجابة لصوت الامام وعودته. ولا يمكن فهم أمر التنظيم الديني، الذي سنبحثه في الفصول اللاحقة الا من هذا الباب، باب ديمومة التهيوء للاستجابة لرعاية الله.

صحيح أن هذه المسلمات الايديولوجية، لم تنعكس كلها وبحذافيرها على الواقع التاريخي، بدليل أن الشيعة الاثني عشرية أقاموا الدول المتصفة بدعائم الروتين واستقرار البنية التنظيمية وما زالوا يقيمون هذه الدول، ولكنه من الصحيح أيضاً أن الدول والتنظيمات السياسية التي أقاموا ويقيمون كانت كلها مطعمة بمسلمات هذه الايديولوجيا. ويتجلّى هذا التطعيم في ظواهر عديدة من أهمها: (١) وقوف علماء الدين موقف المعارضة من الحكم حتى في الدول التي يسيطر على الحكم فيها رجالات الشيعة. (٢) تأرجح المواقف السياسية الرافضة للحكم السلطاني بين التقية والتعبئة وكلاهما من موقع ثوري، كل على طريقته. (٣) كثافة الشعائر وتشعبها وبشكل مجموعي مما يجعل سيطرة الدين في المجتمعات الشيعية أقوى منها في المجتمعات الأخرى. (٤) تشعب وتنوع الفئات المختصة في الشؤون الدينية أو التي تتسم بطابع الدين. (٥) وأخيراً لا آخراً، المضمون الثوري (الثورية الدينية) لهذه الشعائر المكثفة والتي تركز أصلاً على شهادة الحسين في موقعة كربلاء.

سنأتي على بحث بعض هذه الظواهر بشيء من التفصيل في الفصول اللاحقة عن التنظيم الديني، ولذلك نكتفي الآن بالاشارة الى أن هذه الظواهر كلها تصب في خانة الاستعداد المتواصل للاستجابة للرعاية الالهية المتواصلة. وهنا أريد أن أؤكد على نقطة أساسية مهمة، وهي أن مضمون هذه الثورية والموقف المعارض ينبع أصلاً من المواقف الدينية. أقول هذا لأنه من الممكن أن تتلاقى بعض هذه الشعارات الثورية الدينية على مستوى الشعارات المطروحة كالعدالة والمساواة وحقوق المستضعفين مع الشعارات الثورية العلمانية، ولكن تلاقي هذه مع تلك لا ينفذ الى الأعماق ليؤدي الى اندماج هذه بتلك، انما يبقى هذا التلاقي زمنياً تكتيكياً تفرضه مواقف المعارضة من الحكم لا يلبث أن يزول اذا ما تقوضت أركان الحكم بسيطرة أحد الفريقين عليه. وهذا ما حدث في ايران والمرشح حدوثه في أية دولة أخرى تتحلى بالسمات السياسية نفسها. فالزواج بين ديمومة الثورة من منظور ديني مع متطلبات الثورة من منظور علماني لا يمكن أن يدوم، وذلك لاختلاف الأهداف والغايات. فالثورة في المفهوم الأول مطلب ايديولوجي دائم، وفي المفهوم الثاني هي مطلب زمني تاريخي يؤدي، أو يجب أن يؤدي، الى اقامة تنظيم روتيني يتصف بالقدرة القيصرية والاستقرار.

سأعود الى بحث بعض هذه الظواهر عن كيفية تطعيم الايديولوجيا الدينية على الحكم السلطاني لدى الشيعة في الفصول اللاحقة عن التنظيم الديني، وحتى ذلك الوقت أعود الى متابعة البحث عن استقلالية المجتمع الديني لدى الطوائف الأخرى.

الفصـل التاسـع

إستقلاليّة المجتمع الدّيني:
مجتمع التجلّي

في معرض بحثنا السابق في الفصل السابع عن استقلالية المجتمع الديني لدى الطوائف حاولنا الربط بين هذه الاستقلالية ومفهوم الامامة بالنسبة الى دورها أو موقعها في المجتمع البشري، ثم تناولنا في الفصل الثامن نموذجين من هذه الاستقلالية: نموذج امامة البطل التي تصح في الزيود والاباضيين، ونموذج امامة الشهيد التي تصح في الشيعة الاثني عشرية. وكنا أشرنا الى أنه من الممكن وضع هذه الاستقلالية في متصل متسلسل يبدأ بالسنة وينتهي بالدروز، ذلك وفقاً لكيفية ارتباط «الجماعة» بالعزّة الالهية اما عن طريق الشرع الديني وتنظيم شأن السلطة المركزية أي الدولة أو الخلافة، أو عن طريق التهيوء الدائم للاستجابة للرعاية الالهية المتمثلة بالامام الشهيد، أو عن طريق العهود والمواثيق وتجلّي الالوهية في المجتمع البشري. الفرق بين هذه المفاهيم الدينية المتفرعة عن التراث الاسلامي لا يقع في الاعتقاد أن الطائفة، وأعني بها هنا المجتمع الديني المميّز، قد منحها الله مرتبة خاصة دون سواها من الجماعات ـ أقول هذا لأن هذا الاعتقاد سائد لدى جميع الأديان والفرق المتفرعة عن الدين الواحد أياً يكن هذا الدين. فقد أثبتت الدراسات الانثروبولوجية المقارنة للأديان أنه ما من دين أو طائفة أو ملّة أو فرقة الاّ وتعتقد أن الله عزّ وجل قد خصها برسالة مميزة أو ميثاق مميّز، وأنه في سبيل ذلك فهو يقف الى جانبها يشد ازرها ويعمل على انتصارها بطريقة أو

بأخرى[1]. كل الأديان «شعوب مختارة»، والاّ لما بقي المؤمنون على ايمانهم. الفرق بين هذه الطوائف والأديان يقع في طبيعة وكيفية الاستجابة للدعوة الالهية وفي التنظيم الديني الذي يكفل ويؤمن هذه الاستجابة. فكما يستجيب أهل السنة عن طريق بناء الدولة المركزية أو الخلافة التي تعمل على انفاذ دين الله وشرعه في المجتمع البشري ويليهم في ذلك الزيود والاباضيون عن طريق بناء «مدينة الامام» أو المدينة الدينية، تعمل الشيعة الاثنا عشرية على الاستعداد الدائم عن طريق «الحركة الدائمة والثورة» لتقبل النظام الالهي الآتي بانتظار الامام وعودته. ويتميّز العلويون والدروز عن هذه النماذج باعتقادهم، وكل على طريقته الخاصة، أن الرعاية أو الوصاية الالهية لم تغب أو «تنقطع» عن المجتمع البشري، فهي نافذة فيه أبداً عن طريق «التجلي» - تجلّي الارادة الالهية اما في «الأولياء» كما يقول العلويون، واما في «المقامات» كما يقول الدروز.

بالطبع لا مجال لنا هنا للدخول في تفاصيل هذه المعتقدات، ولكن لا بد لنا من الاشارة الى أن الايمان بانفاذ الألوهية في المجتمع البشري يستتبع القول بخلود الأرواح وبالتقمص أو التناسخ، أو بوجود الجنة والنار على هذه الأرض حيث يكون الحساب ثواباً أو عقاباً. «مجتمع التجلّي» هو المجتمع الخالدة أرواحه، ولا تخلد الأرواح الا عن طريق التقمص أو التناسخ (الذبياني ١٩٦٧ وأبو صالح لا.ت.: ٢١) لا عن طريق القيامة والبعث. الأرواح لا تبعث لأنها لا تموت (النجار ١٩٦٥: ٧٩). كما أنه من ضمن هذا الاطار - اطار تجلّي الألوهية أبداً ودائماً في المجتمع البشري يمكن فهم جانبين أساسيين من جوانب الايديولوجيا الدينية لدى العلويين والدروز: **أولاً**، النظرة المجموعية للدين وتراتبية الأديان؛ **وثانياً**، تدرج المعرفة الدينية وتراتبيتها في المجتمع البشري. سأتناول هذين الجانبين بشيء من التفصيل لأنهما يكوّنان القواعد الايديولوجية التي يقوم على أساسها التصور الاستقلالي للمجتمع الديني.

---

[1] راجع كتاب ليسّا Lessa وفوت Vogt عن دراسة الأديان المقارنة (١٩٦٥).

١ ـ النظرة المجموعية للدين

يعتقد العلويون والدروز بأن الأديان السماوية، واخصها الأديان السامية الأصل، إذ انهم يستثنون من نظرتهم المجموعية الأديان الأخرى كالهندوسية والكنفوشيوسية والبوذية وغيرها من الاديان، هذه الاديان انزلت على دفعات متنوعة وفي فترات زمنية مختلفة وفقاً لمدى استعداد المجتمع الانساني لفهم وتقبل هذه الدعوات[٢]. ويعبرون عن هذا التدرج في التنزيل، او التدرج في «تجلّي» الارادة الالهية، بلفظة «دور» والذي يحصره العلويون بستة ادوار: دور آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد، ويحصره الدروز بسبعة ادوار مضيفين اليها دور محمد بن اسماعيل الذي تنتهي به ادوار الشرائع التكليفية. يقول عبد الله النجار في كتابه **مذهب الدروز والتوحيد** أن الادوار السبعة تتلازم مع السماوات السبع و «المقامات» السبعة والأئمة السبعة وعلل العالم الروحاني السبع والمدبرات السبع والأيام السبعة و«الدعائم الباطنية السبع» و «الفرائض التوحيدية السبع» (النجار ١٩٦٥ : ٩٤). ولعله في هذه التصنيفات الرموزية للأدوار والسماوات والأئمة والعلل والدعائم وغيرها يكمن المفهوم الآخر لمجموعية الدين. فبقدر ما هو جامع أي شامل للأديان المنزلة هو ايضاً جزء لا يتجزأ من التنظيم الكوني. بمعنى أن التنظيم الديني يتعدى بقواعده الرموزية حدود المجتمع البشري الى الكائنات والمخلوقات الأخرى. هذا يعني ان النظرة المجموعية للدين بقدر ما تشير الى فكرة الجمع للاديان السامية الأصل فهي ايضاً تشير الى كلية تنظيم الكائنات والمخلوقات. هذان المفهومان للنظرة المجموعية يتمم احدهما الآخر لكنهما غير متطابقين. فالمفهوم الأول يستدعي الاهتمام بالأديان المنزلة كالتوراة والانجيل والقرآن، والثاني يستدعي الاهتمام بنظم الكون والمخلوقات التي تحيط بالانسان وتطبيق هذه النظم على الدين او تطبيق الدين عليها.

---

[٢] راجع بالنسبة للدروز سامي مكارم (١٩٧٤ : ٥٨) وبالنسبة للعلويين هاشم عثمان (١٩٨٠ : ١١٢).

ومهما يكن من أمر فالاهتمام بالأديان السامية الأخرى يجب ألا يبالغ به، إذ يكاد أن يقتصر على تركيبة «الادوار» وتطور الانزال ومرحليته، ومن ثم المشاركة في بعض الشعائر والممارسات الدينية. يقال مثلاً ان العلويين يشاركون في شعائر عيد الميلاد عن طريق الاحتفال برأس السنة الشرقية التي يسمونها «القوزلي»، وفي الغطاس، والفصح او عيد «الزهورية» الذي يقيمونه في ١٥ نيسان (ابريل) شرقي، وعيد القديسة بربارة وغيرها من القديسين عند المسيحيين، كما انهم يقيمون شعائر «النيروز» الذي يحتفل به عند الفرس (العلوي ١٩٧٢ : ١٧٤؛ عثمان ١٩٨٠ : ١١٨-١٢٠).

وهناك من المستشرقين امثال ديسّو (١٩٠٠) R. Dussaud ولامنس (١٨٩٩)H. Lammens من بالغ كثيراً في تبني العلويين لبعض العقائد والممارسات المسيحية، واخذ يفسر الظواهر الشكلية وكأنها من صلب العقيدة. رأى هؤلاء أن «النصيريين» من بقايا النصارى فراحوا يعددون السمات المسيحية التي يتناقلها او يتعايشها العلويون لكثرة الآثار المسيحية من كنائس واديرة في بلاد العلويين، او عقيدة «الحلول»، اي حلول الالوهية في علي والتي فسّرها لامنس بأنها مماثلة لفكرة «التجسّد» في المسيحية، وغير ذلك من الممارسات الاخرى كتحليل الخمر دون السكر واستعمال البخور والشموع في المزارات[٣]. وهنا لا بد لنا من التأكيد على أن كثيراً من هؤلاء المستشرقين الفرنسيين الأوائل قصدوا هذه البلاد بدافع ديني، أي دراسة منشأ المسيحية والاديان السامية الأخرى وانتشارها في العالم، فكانوا يرون ما يبتغون في كل مسلك حضاري دينياً كان ام غير ديني.

وما يقال في هذا الصدد عن العلويين يقال مثيله عن الدروز الذين تتناقل مصادرهم الدينية بعض الأسماء والفلسفات التي جاءت قبل الاسلام كأنبياء التوراة والانجيل، او حتى بعض فلاسفة اليونان واخصها النظرة

---

[٣] راجع ديسّو R. Dussaud (١٩٠٠) أو لامنس H. Lammens (١٨٩٩) أو نيجر Nieger (١٩٢٢).

الأفلاطونية الجديدة او من بعد الاسلام كأخوان الصفا وبعض معلمي ومشايخ وشعراء الصوفية كرابعة العدوية وابن الفارض. وهنا يجب التأكيد على امرين أساسيين: أولاً، ان هذه النظرة المجموعية للأديان لا تعكس نظرة هذه الاديان الى نفسها، بمعنى أن نظرة اليهود الى اليهودية او المسيحيين الى المسيحية هي غير ما تجده في مصادر العلويين او الدروز. وثانياً، ان هذه النظرة المجموعية مستخرجة اصلاً من التفسير الباطني للقرآن الكريم دون سواه من الكتب الالهية. هذا يدل على أن هذه النظرة المجموعية ما هي بالواقع سوى فعل ايمان بتركيبة دينية جديدة، وان كانت عناصرها متخذة افرادياً من بعض الأديان الأخرى. وعلى هذا الاساس، أي انها فعل ايمان، يقول العلويون أن في **كتاب المجموع** ما يغني عن معرفة الأديان كلها، ويقول الدروز أنه في **رسائل الحكمة** تتجلّى طرق المعرفة الكلية[٤]، أي التوحيد. ويقول سامي مكارم بالنسبة للدروز في كتابه **الايمان الدرزي** ان العقيدة الدرزية لا تؤمن ان الله فوق هذا الوجود بل هو الوجود ذاته (مكارم ١٩٧٤: ٤١).

أما الناحية الأخرى من النظرة المجموعية للأديان، أعني بذلك اعتبار الدين جزءاً لا يتجزأ من النظم الكونية العامة، فتظهر، أكثر ما تظهر، في التصنيفات الرموزية التي تجمع بين المفهوم الباطني لبعض الآيات القرآنية وبعض مظاهر الكون والفلك. يقول الطويل بالنسبة للعلويين: ... «على أن رسالة محمد رحمة وهذه الرحمة تشمل كل المسلمين حتى اهل الكتاب بل العالمين، أي لم تكن تختص ببني البشر او في ذوي الأرواح بل تشمل الكائنات» (الطويل ١٩٦٦: ٢٠٣). وهنا يختلف الدروز عن العلويين اختلافاً جذرياً إذ انهم يحاولون تفسير «وحدة» الكون وبالتالي الدين على

---

[٤] **كتاب المجموع** الذي نشره سليمان أفندي لأول مرة سنة ١٨٦٤ في بيروت في كتاب عام اسمه **الباكورة السليمانية في كشف الديانة النصيرية**. وقد قام بترجمة هذا الكتاب الى الانكليزية سنة ١٨٦٤ المستشرق الأميركي سلسبري Salisbury. أما **رسائل الحكمة** فمتوفر البعض منها في المتحف البريطاني في «الغرفة الشرقية».

أساس رموزي، أي على أساس التواتر بين الكائنات والدين، بينما يقيم العلويون هذه الوحدة على أساس قواعد الاستبدال او التحول الحر بين عناصر الكون بما فيه الانسان والفلك، وهذا ما يجعل بعض شيوخهم يهتم كثيراً «بالجفر» أي علم النجوم او التناقل بين الأرواح الانسانية وبعض الاوضاع الفلكية (الطويل ١٩٦٦: ١٩٩).

بالطبع لا مجال لنا هنا للخوض في تفاصيل هذه المعتقدات، فهي على أهميتها لا تدخل مباشرة في صلب الموضوع، استقلالية المجتمع الديني، ناهيك عن كونها تفاصيل لا يعرف مغازيها سوى الصفوة الخاصة من شيوخ الدين لدى الفريقين، أو بالاحرى، يجب ألا يعرف مغازيها سوى الصفوة الخاصة. وهذا ما يجعل الباحث يتردد في سرد وقائعها حتى ولو كان يميل الى الاعتقاد بصحتها.

وهكذا، مع التردد والتحفظ اضرب مثلاً على التحليل الرموزي الذي يجمع بين معطيات الدين والكون عند الدروز بفقرة وردت في كتاب **النقض الخفي** الذي يقول عنه هرشبرغ (١٩٦٩) انه من الكتب المعزوة الى حمزة بن علي، يقول:

«لا اله إلا الله»: كلمتان وأربعة فصول وسبعة مقاطع واثنا عشر حرفاً. الكلمتان دليل على العقل والنفس، والفصول الأربعة دليل على الحدود الأربعة، والمقاطع السبعة دليل على النطقاء السبعة (وهم آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد بن اسماعيل) وعلى الاوصياء السبعة (وهم شيت وسام واسماعيل ويوشع وشمعون وعلي بن أبي طالب وعبد الله القداح)، كما انها دليل على الايام السبعة والسماوات السبع والارضين السبع والجبال السبعة والافلاك السبعة الخ. وهكذا دواليك.

يتضح من هذا ان الدمج بين الدين ونظم الكون او بين نظم الكون والدين، أي نظم التوحيد، يأتي عن طريق التفسير الرموزي «لسبعية» البيانات الالهية الظاهرة الشاملة للكائنات والمخلوقات جميعها. وما يقال عن

«سبعية» الرموز وبالتالي «توحيد» العناصر الكونية المصنفة هكذا يقال ايضاً في الكائنات والمخلوقات الاخرى التي توّحد بينها نظم تصنيفية غير ظاهرة المعنى.

أما العلويون فحاولوا اقامة وحدة النظم الكونية عن طريق الاستبدال، أو التحول الحر بين عناصر الكون وذلك استناداً الى التفسير الباطني لبعض الآيات القرآنية. ففي معرض حديثه عن الايات المحكمات (من أحكام) والتي لا خلاف فيها والآيات المتشابهات والتي تحمل معنى الظاهر والباطن، يقول الطويل: «ان كل آية لم يكن اعطاؤها المعاني الحقيقية او لم يكن اعطاء معناها مجازياً فهي متشابهة المعنى» (١٩٦٦ : ١٩٧). وهناك بعض الآيات المتشابهة والتي لا خلاف في تفسير معانيها كقوله تعالى «ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم...» (١٠/٤٨). او قوله «الرحمن على العرش استوى» (٥/٢٠)، فهذه لا خلاف فيها. ولكن هناك آيات اخرى يعتبرها السنّة من المحكمات أي ظاهرة المعنى ويعتبرها العلويون من المتشابهات أي باطنية المعنى، وتتعلق اكثر هذه الآيات، ان لم يكن كلها، بمكانة الأئمة واهل البيت في الدين. ومن هذه الآيات قوله تعالى: «ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين» (٥/٦٧)، أو «الذي خلق سبع سماوات طباقاً» (٣/٦٧) الخ.

يرى العلويون انه في تكرار هذه الاسماء العلوية «كالسماوات» و«المصابيح» و«الهياكل النورانية» وغيرها اشارة باطنية الى الأئمة وأهل البيت، وأن هذه الاشارة لا تؤخذ بالمعنى المجازي فقط بل بالترابط العضوي بينها، أي أن تصبح الواحدة الاخرى في سياق التحول الالوهي بين الكائنات والمخلوقات. ويقول الشيخ علي عزيز ابراهيم العلوي في كتابه **العلويون فدائيو الشيعة المجهولون** (١٩٧٢) أن الاسماء التي تشير بالباطن الى الامام علي في القرآن تبلغ حوالى ٣٠٠ إسم. ويورد في كتابه امثلة عديدة على ذلك (العلوي ١٩٧٢ : ٢٢٧-٢٣١) امثال: «الشاهد منه» في «أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه» (١٧/١١)، او «النبأ العظيم» في «عمّ يتساءلون عن النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون» (١/٧٨، ٢، ٣) وغيرها آيات

كثيرة. ولذلك نرى ان العلوم الدينية لدى العلويين تركز، كما يقول الطويل، على قدسية الائمة، فهم يخصصون كلمة العلم الكاملة المعنى في علوم اهل البيت (الطويل ١٩٦٥: ١٨٢) فقط°. وهذا بالفعل ما يميزهم عن غيرهم من الجماعات الاسلامية كما سنبين ذلك في البحث الآتي عن تراتبية الأدوار.

٢ ـ النظرة التراتبية للأديان

كنا اشرنا في مطلع هذا الفصل الى ان ايديولوجية تكوين المجتمع الديني لدى العلويين والدروز ترتكز على النظرة المجموعية للدين وتراتبية الأديان، وبالتالي تدرج المعرفة الدينية وتراتبيتها في المجتمع البشري. وبعد ذلك تناولنا النظرة المجموعية للدين بمعنييها الاثنين، أي بمعنى الجمع بين الأديان والجمع بين نظم الكون والمخلوقات.

وهنا يجب التأكيد على أن النظرة المجموعية للدين وتراتبية الأديان نظرتان مرتبطتان في ما بينها ارتباطاً عضوياً، تستتبع الواحدة الأخرى وتعتمد عليها. فالمفهوم المجموعي للدين متلازم ومتطابق ومستخرج من مفهوم تراتبية الأديان، أي ان الله قد انزل الأديان، أو قل «تجلّى» وهو التعبير الأصح، على دفعات زمنية متتالية («الادوار») بشكل تراتبي كان آخرها بالنسبة للعلويين تجلّي الارادة الالهية بعلي بن ابي طالب، وبالنسبة للدروز تجلّي الالوهة «بالحاكم بأمر الله». وهنا تقع استقلالية المجتمع الديني لدى الفئتين، فهم آخر من استجاب للدور الأخير. صحيح ان الفئتين تتلاقيان من حيث الشكل بالنسبة لهذه المسلمات العامة ولكنهما تتمايزان كثيراً في معطيات ومضامين هذه الاشكال، وهذا ما سأحاول الوقوف عليه في الصفحات الآتية.

° راجع كتاب **الهدايا الكبرى** للشيخ أبي عبد الله الحسين بن حمدان الخصيبي الذي يركز على هذا الموضوع بالتفصيل. لم أتمكن من قراءة هذا الكتاب لعدم توفره في المكتبات العامة.

أ ـ تراتبية الأديان: العلويون

من الممكن بحث هذا الموضوع في مدخلين أساسيين: مدخل يشارك العلويون فيه الفرق الاسماعيلية او التي تشعبت عن التراث الاسماعيلي (العياش لا. ت.) ومدخل يرتبط مباشرة بمنزلة علي وأهل البيت في الدين، وهذا ما يميزهم عن سواهم من المجتمعات الدينية. باختصار وبدون الخوض في التفاصيل، يتناول المدخل الأول امر تراتبية الادوار التي أتينا على ذكرها في البحث السابق وفيها كثير من التراث الفكري الاسماعيلي. وهي ان الاديان السامية تجلت للبشر على دفعات زمنية متفاوتة («الادوار») وفقاً لمدى استعدادهم لتقبل وفهم هذه الرسالات. ويأتي هذا التجلي بشكل ثنائي قوامه الرسول او الناطق، ومن ثم، الاساس الذي فيه تتجلّى الارادة الالهية. ان لكل رسول او ناطق اساساً: كان هابيل اساس الرسول الناطق آدم، وسام أساس نوح، واسماعيل اساس ابراهيم، وهارون أساس موسى، وشمعون الصفا أساس عيسى، وعلي اساس الرسول الناطق محمد. وهنا يأتي المدخل الثاني وهو أن علي و «أهل البيت» من بعده هم آخر من تجلت فيهم الارادة الالهية، أو كما يقول الطويل: «مصدر الارادة الالهية» (الطويل ١٩٦٦: ١٨٣). وفي هذا القول يقع مفهوم استقلالية المجتمع الديني لدى العلويين ـ هذا لاعتقادهم بمنزلة علي الخاصة في مسيرة الاسلام ومسلكه. وهم إذ يضعون علي في منزلة خاصة لا يستثنون «أهل البيت» كلهم من هذه المنزلة استناداً الى الآية التي تقول: «... انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً» (٣٣/٣٣). فأهل البيت، بمن فيهم فاطمة وسليمان الفارسي[٦]، طاهرون ومعصومون، هم «مصدر الارادة الالهية في اقوالهم وافعالهم ونوايا قلوبهم» (الطويل ١٩٦٦: ١٨٢).

وهنا لا بد لنا من التنويه الى أن هذين المدخلين يعكسان تيارين

---

[٦] يضيف العلويون سليمان الفارسي الى أهل البيت وفقاً لحديث موثوق عندهم يقول: «سليمان منا أهل البيت» (العلوي ١٩٧٢: ١٦٤).

متوازيين في الدراسات العلوية، فمنهم من يشدد على الجذور الاسماعيلية للعلويين معتبراً اياهم من الفرق الباطنية وهؤلاء باكثريتهم الساحقة من غير العلويين امثال محمد عزّة دروزة في كتابه **العرب والعروبة** (لا. ت.)، أو الدكتور مصطفى الشكعة في كتابه **اسلام بلا مذاهب** (لا. ت.) او هاشم عثمان في كتابه **العلويون بين الاسطورة والحقيقة** (١٩٨٠). ومنهم، وهم بأكثريتهم الساحقة من العلويين، من يشدد على الجذور الامامية والانتماء الشيعي. ويندرج في هذا الفريق الشيخ محمود صالح في كتابه **النبأ اليقين عن العلويين** (١٩٦١)، ومحمد الطويل في كتابه **تاريخ العلويين** (١٩٦٦)، او الشيخ علي عزيز ابراهيم العلوي في كتابه **العلويون المسلمون من هم وأين هم** (١٩٤٦). يضاف الى هذه المصادر مقالات عديدة كتبت في مجلة **النهضة** التي صدرت في طرطوس في اواخر الثلاثينات من هذا القرن لمؤسسها الدكتور وجيه محي الدين[٧].

ورد في هذه المجلة، على سبيل المثال، مقال بعنوان «يقظة العلويين» للاستاذ عبد الرحمن خير يقول فيه: «هم نصيريون كما كانوا يدْعَون من قبل، وعلويون كما دعوا في عصر الاحتلال الفرنسي، وهم مسلمون اماميون عرب اقحاح». كما أن محمد الطويل يستعمل لفظة علوي وشيعي ونصيري بمعنى واحد. ولعل هذه الازدواجية في المنشأ تعود الى اعتماد العلويين على المصادر الشيعية في الشرع وعلى المصادر الاسماعيلية في التنظيم، وعلى المصدرين معاً في بعض العقائد الايديولوجية.

بالطبع، إذا ما نحن اخذنا العناصر التي تتكون منها ايديولوجية تركيبة المجتمع الديني لدى العلويين واحدة واحدة، هكذا كل منها على انفراد، لرأينا ان بعضها يعود الى هذا المنشأ أو الى ذاك. ولكن هذه الطريقة في

---

[٧] صدر في العام ١٩٣٨ عدد خاص لمجلة **النهضة** العدد الثامن (تموز) وفيه مقالات عديدة عن علاقة العلويين بالاسلام والمسلمين وجذورهم الشيعية.

التحليل لا تعطي صورة واضحة عن اندماج هذه العناصر بعضها بالبعض الآخر في تركيبة متناسقة ومتكاملة بغض النظر عن منشأ عناصرها المتنوعة. فالعلويون، على غرار غيرهم من الطوائف التي تشعبت عن التراث الاسلامي، يضعون علي والأئمة من بعده، أي اهل البيت، في مرتبة خاصة توازي في اهميتها الدينية مرتبة الكتب المنزلة عينها.

ومن هذا المنطلق يرون ان كلمة «العِلْم» الكامل المعنى تختص في علوم اهل البيت فقط (الطويل ١٩٦٦: ١٨٢). ذلك لأن الدين لا يكتمل إلا بمعرفة ما كُتِم منه ولا يمكن معرفة ما كُتِم منه إلا عن طريق علوم اهل البيت. وفي هذا القول يتلاقى العلويون مع الشيعة الاثني عشرية ويتمايزون عنهم في آن. يتلاقون معهم لاعتقادهم ان الدين قد اكتمل بولاية علي وبالأئمة من بعده، ويتمايزون عنهم بقولهم أنه «لما اعلن كمال الاسلام كان لا يزال بعض العقائد منه مكتوماً وخفياً وبقي هكذا حتى اليوم لخصوصيته» (الطويل ١٩٦٦: ٧٥). يقول الطويل «كان كتمان البقية من كمال الاسلام» (١٩٦٦: ٧٥). ويقول في هذا الصدد ان الرسول قبل أن يدعى الى ملاقاة ربه جمع من حوله قومه وقال لهم: «ائتوني بدواة وقرطاس فأكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده ابداً» (الطويل ١٩٦٦: ٧٦). وفهم البعض الذي لم يكن يكنّ الود لعلي ان في هذا القول محاولة لتكملة بيعة غدير خم فحالوا دونه واتمام الوصية. وهنا يجب التأكيد على امر هام جداً في العقيدة الشيعية بشكل عام، والعلوية بشكل خاص، وهو أنه في اتمام الوصية يكتمل الدين، مما يعني أن «الوصية» هي جزء لا يتجزأ من الرسالة الالهية. فهي الوصية الرسالة، إن صحّ التعبير.

غير أن الوصية بكاملها، وإن كُتِم البعض منها عن جمهرة المسلمين، لم تُكْتَم عن اهل البيت، وعلى هذا الاساس لا تكتمل معرفة الدين إلا عن طريق علوم أهل البيت. يزاد الى هذا ان موقع الامام (اهل البيت) في الدين ليس كموقع النبي الذي يوحى اليه بواسطة جبريل، بل هو مصدر الارادة الالهية «بدون وحي ولا وساطة»، كما يقول الطويل، وهكذا تكون «اقواله

وافعاله ونواياه موافقة للارادة الالهية» (الطويل ١٩٦٦ : ١٨٣). فاذا كان هذا كذلك يصبح الامام منزهاً عن الخطأ، وتصبح الاصابة في تفسير القرآن محصورة بالامام او بالأئمة فقط دون سواهم. وهذا هو المقصود، يعتقد العلويون، بقوله تعالى: «وكل شيء احصيناه في امام مبين» (٣٦: ١٢).

وهكذا، لم تكتم الوصية عن اهل البيت بل القيت عليهم فرداً فرداً. يقول الطويل في كتابه **تاريخ العلويين** : «وكل واحد من هؤلاء (أهل البيت) القاها على من يليه من آلائه المعصومين، إذ كان الأئمة المرجع الوحيد لخواص المسلمين». ثم يتابع: «وبعد الأئمة الاثني عشر اودعت دساتير هذه الوصية للخواص من اصحاب المذاهب العلوية، والمنسوبون (المتسبون) الى المذاهب العلوية هم خواص المسلمين» (الطويل ١٩٦٦ : ٧٧).

إن الاعتقاد ان دساتير الوصية التي تكمّل الدين، أي تجعله كاملاً متكاملاً، قد اودعت للخواص من اصحاب المذاهب العلوية (راجع النص السابق) هو عينه الذي يجعل المنتسبين الى هذه المذاهب «خواص المسلمين». بتعبير أدق، اختير الخواص من اصحاب المذاهب العلوية، وهم «خواص المسلمين»، ليكونوا المدعوين الى معرفة ما كُتِم من الدين، هذه المعرفة التي تكمل الدين وتُتِم الرسالة. فكما «أخصّ» الله علياً[^]والأئمة من بعده بمعرفة كامل الرسالة... هكذا يصبح العلويون «المختصون»، أي الذين وقع عليهم الاختصاص، في علوم اهل البيت.

يتضح من هذا القول أن النظرة الاستقلالية للمجتمع الديني لدى العلويين تقوم على قاعدتين: الأولى، تراتبية او تدرج المعرفة الدينية التي تبدأ

[^] يقول العلويون أن الآية: «... ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه» (٢/٢٨٣) التي انزلت قبل بيعة غدير خم المقصود بها شهادة على بيعة غدير خم، وان الآية: «يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها...» (١٦/٨٣) المقصود بها يعرفونها يوم الغدير وينكرونها يوم السقيفة.

بالظاهر او التنزيل وتنتهي، ولا يمكن ان تنتهي، بمعرفة ما كُتِم من الدين (الباطن)، أي كامل الدين. والثانية، أنهم هم «المدعوون» الى فهم او معرفة الدين الكامل، او قل المعرفة الدينية التي لا تكتمل إلا بمعرفة ما كتم من «دساتير» الوصية التي «لن تضلّوا من بعدها ابداً»، وذلك عن طريق علوم اهل البيت.

غير أن المسألة، مسألة معرفة المكتوم من الدين، هي معقدة اكثر من ذلك بكثير، ذلك لأنها جزء لا يتجزأ من كمال الدين، أي انها فعل ايمان. واقصد بهذا القول أن الايمان «بالكتمان»، و «الكتمان من كمال الدين» مطلب ديني، من المسلمات الدينية. وقد تأتي لفظة «كتمان» هنا بمعنى «السر الالهي»، أو قل الوجود الالهي، المتمثل باهل البيت بمن فيهم الأئمة. فإذا كان هذا كذلك فلا بد من استمرارية او ديمومة الوصول او التعرف الى المكتوم، وبالتالي الى الدين الكامل. من هنا الاعتقاد لدى العلويين أنه بغيبة الامام محمد المهدي، وهو صاحب الزمان والمنتظر، انقطعت «الامامة»، أي الخط الذي هو مصدر الارادة الالهية، ولكن هذا الانقطاع لم ينهِ استمرارية معرفة «المكتوم» مصدر الارادة الالهية عن طريق «البـاب» ـ باب العلم. ويعودون في هذا القول الى حديث شريف يقول: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، أو الى حديث آخر: «من طلب العلم فعليه بالباب» (الطويل ١٩٦٦ : ٢٠١).

هذا يعني أنه في غيبة الامام تُؤمَّن استمرارية معرفة الكتمان، اي كمال الدين، للمجتمع البشري عن طريق «الباب». يقول الطويل في هذا الصدد، «مع غيبوبة الامام لا بد للعلويين من وجود مرجع يقتدون به، لأن الأئمة كانوا يحصون علوم الأولين والآخرين وهم لا بد لهم من باب يؤخذ فيه عنهم» (الطويل ١٩٦٦: ٢٠). وهكذا كان لكل امام باب ابتداء من علي بن ابي طالب وبابه سليمان الفارسي الى الامام الثاني عشر محمد الهادي الذي لم يكن له باب خاص به. غير ان ابا شعيب محمد بن نصير البصري النميري، وهو باب الامام حسن العسكري، استمر يؤدي

هذا الدور في عهد الامام محمد الهادي صاحب الزمان والمنتظر[٩]. والجدير بالذكر انهم سمّوا نصيريين نسبة الى ابي شعيب محمد بن نصير باب الامام حسن العسكري.

فإذا كان «الباب» يؤمن للمجتمع البشري استمرارية معرفة ما كُتِم من الدين، وبذلك يكتمل الدين، فهو يفعل ذلك لا بصفته «مصدراً للألوهية» كما يفعل الامام، انما بصفته عالماً مؤمناً تماماً «كرؤساء الدين» الذين هم «ورثة الأوصياء» (أهل البيت) بتمام المعنى» (الطويل ١٩٦٦ : ٢٠٢)، أي انهم يؤدون الدور عينه دون أن تكون لهم صفة مؤهلة. وهنا يتساوى منصب «الباب» بمنصب رؤساء او شيوخ الدين وبهذه الصفة يستمر منصب «الباب» وتتناقله او تتوارثه الاجيال جيلاً بعد جيل. فطوراً يقوى ويظهر الى العلن وطوراً يضعف ويختفي وفقاً للأوضاع السياسية التي تسود المجتمع. وهكذا بعد وفاة أبي شعيب محمد بن نصير ظهر عدد كبير من «الابواب» أو «الاسياد» الذين تولّوا امر القيادة الدينية، واشتهر منهم «السيد» ابو محمد عبد الله بن محمد الحنان الجنبلاني الذي وضع «طريقة» خاصة تعرف في اوساط العلويين بالطريقة الجنبلانية، كما ظهر «السيد» حسين بن حمدان الخصيبي الذي وضع كتاب **الهداية الكبرى**. وتقول المصادر العلوية أن الخصيبي ولد في العام ٢٦٠ هـ يوم وفاة الامام حسن العسكري وتوفي عام ٣٤٦ هـ ودفن في حلب في مكان يعرف اليوم باسم «الشيخ يابراق» الذي يزوره العلويون باستمرار. وبعد الخصيبي تشتت شمل العلويين، كل فريق يتبع «باباً» مختلفاً وهنا

---

[٩] أبواب الأئمة هم: سليمان الفارسي باب الامام علي، قيس بن ورقة المعروف بالسفينة باب الامام حسن المجتبي، رشيد الهجري باب حسين الشهيد، عبد الله الغالب الكابلي وكنيته كنكر باب علي زين العابدين، يحيى بن معمر بن أم الطويل الشمالي باب محمد الباقر، جابر بن يزيد الجعفي باب جعفر الصادق، محمد بن أبي زينب الكاهلي باب موسى الكاظم، المفضل بن عمر باب علي الرضا، محمد بن مفضل بن عمر باب محمد الجواد، عمر بن الفرات المشهور بالكاتب باب علي الهادي، أبو شعيب محمد بن نصير البصري النميري باب حسن العسكري (للتفاصيل راجع الطويل ١٩٦٦ : ٢٠١-٢٠٢).

ظهرت الفرقة الاسحاقية التي قضى عليها الأمير حسن المكزون السنجاري في القرن الخامس الهجري. وفي هذه الحقبة ظهر السيد ابو سعيد الميمون سرور بن قاسم الطبراني في اللاذقية، وكان هذا آخر من انفرد بالطريقة الجنبلانية. وما زال قبره قائماً اليوم في مسجد يسمّى مسجد الشعراني على شاطىء البحر في اللاذقية.

بالطبع لا مجال لنا هنا لتعداد مآثر هؤلاء الأسياد الأولياء او غيرهم من قادة الدين كابراهيم الأدهم، والحاج معلا، والشيخ يوسف حي، والشيخ غانم ياسين، والشيخ مصطفى مرهج، والشيخ أحمد الشيخ وغيرهم وغيرهم عدد كثير من الأولياء المنتشرين في كل قرية ودسكرة. ومن شاء الاطلاع على هذا الأمر عليه أن يعود الى كتاب الطويل عن **تاريخ العلويين** (١٩٦٦) او الى كتاب العلوي، **العلويون فدائيو الشيعة المجهولون** (١٩٧٢)، او الى غيرهما من كتب التراث الديني لدى العلويين. الى انه لا بد لنا من التأكيد على الامور الآتية:

أولاً، إن «ظهور» «الابواب» أو «الاسياد» أو «الاولياء» عملية متواصلة في المجتمع العلوي - سيل لا ينقطع. وكان آخرها ولي الشيخ أحمد الجزري في قرية بلقزيا وولي الشيخ عمران في باب التبانة في طرابلس، لبنان. فحيث يحلّ العلويون يقوم الأولياء.. هذا وفقاً للرأي السائد عند عامة العلويين أن «الله في السماء وعلى الأرض الأولياء».

ثانياً، ظهور الأولياء على الأرض دليل قاطع على استمرار الالوهية في المجتمع البشري - وكثيراً ما يعبِّرعن هذا الرأي لدى العامة «بالظهور». وقد يحدث هذا اما عن طريق «الاولياء» وهم الاموات الذين تظهر عندهم قدرة «خفية» على شفاء المرضى، أو التصدي لمن يريد النيل من ضرائحهم، او غير ذلك من مظاهر القدرة على القيام بالمعجزات، أو عن طريق الاحياء الذين يبرزون قدرة فائقة في جمع شمل المجتمع واعلاء شأنه كما فعل، على سبيل المثال، سليمان المرشد في الثلاثينات والاربعينات من هذا القرن، والذي ظنه بعض العلويين أنه «الظهور» عينه، ويعرف هذا الفريق عندهم بالمرشدية.

ثالثاً، هذه الاستمرارية هي وحدها التي تؤمن للمجتمع البشري معرفة ما كتم من الدين وبالتالي الدينِ الكامل، ودون ذلك يبقى المجتمع في ضلال مبين بحيث يكون الدين منقوصاً.

رابعاً، وعلى هذا الاساس يجتهد القوم في التركيز على معرفة المكتوم، وهو السر الالهي، الذي لا يعني بالضرورة سرية الدين كما يفسره الآخرون من غير العلويين، انما يعني سرّ كمال الدين، الشأن الذي دعي العلويون الى معرفته فأصبحوا بالتالي خواص المسلمين.

ب ـ تراتبية الأديان: الدروز

كنا ذكرنا في البحث السابق ان الطوائف المتشعبة عن التراث الاسماعيلي ومنها الدروز تتلاقى في كثير من المفاهيم المتعلقة بمجموعية الأديان وتراتبيتها والتي يعبّر عنها بالأدوار وتدرج المعرفة الدينية. وكنا اشرنا الى أن هذا التلاقي يكاد أن يقتصر على الأطر العامة لهذه الأدوار وهيكلية تركيبتها ولا يتعداه الى المحتوى والمضمون. هذا مع العلم أنه هنا في المحتوى والمضمون تكمن الشخصية الدينية لهذه الطوائف، إذ تنفرد كل منها في تمييز نفسها عن الطوائف الاخرى «بتخصيص»، إن صحّ التعبير، الدور او العهد او الدعوة الاخيرة لها دون غيرها من المجتمعات الدينية. وهي إذ تفعل ذلك تضع نفسها في نهاية عملية التطور الديني أو التجلي الالهي أو «الكشف» الأخير. فتأتي العقيدة الدينية جامعة ومميزة في آن: جامعة من حيث انها تعترف بوقوع الرسالات او الدعوات الالهية كلها، ومميزة إذ انها تضع نفسها في الحلقة الأخيرة من سلّم التدرج او التراتب الديني. وهنا في الناحية المميزة، بالطبع، يقع مفهوم استقلالية المجتمع الديني.

ان الوقوف على تفاصيل المعتقدات المرتبطة بأيديولوجية تكوين المجتمع الديني لدى الدروز أمر صعب المنال وذلك لسببين: السبب الأول هو تشعب المصادر الدينية والعناصر التحليلية «الرموزية» التي تتكون منها هذه الايديولوجيا. والسبب الثاني هو اعتبار قمة المعرفة الدينية، التوحيد، سرّ

خاص لا يناله أو يختبره أو يتملكه الانسان الاّ على الصعيد الوجداني، فلا يمكن اذّاك نقله الى الآخرين غير المهيئين الى نيل هذه المعرفة. وفي هذا الصدد يقول سامي مكارم ما معناه أن الحلاج عندما أعلن «أنه الحق» ارتكب خطأين: الخطأ الأول أنه أفشى «سر الله» وهو سرّ خاص به (أي بالحلاج) لا يمكن أن يعرفه الآخرون، والخطأ الثاني أنه بهذا العمل تسبب في ايقاع قائله بالخطيئة الكبرى، القتل. «التوحيد» قمة المعرفة الدينية، «سرّ الهي» لا يعرف، أو بالأحرى، يجب ألا يعرفه سوى الخاصة أو لا يُكْشف الا أمام النخبة الخاصة «The elect» (مكارم ١٩٧٤ : ١٠٠). باختصار، تفاصيل المعتقدات صعبة المنال فعسانا نوفق في الوقوف على المبادىء الأساسية العامة[١٠].

يتضح من المصادر المتوفرة لدي أن مفهوم التراتبية الدينية لدى الدروز يقع في تركيبتين: تركيبة «الأدوار» وتركيبة «المعاني» أو «التفسير». وتشمل تركيبة الادوار الأديان السماوية الأصل وهي دور النطقاء آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد يضاف اليها الدور السابع وهو دور محمد بن اسماعيل. هذه هي أدوار «الشرائع التكليفية» أما تركيبة «المعاني» فتشمل مراحل التهيوء لمعرفة الرسالة الالهية، أي التنزيل والتأويل والتوحيد. وتظهر في تركيبة الأدوار ثنائية التنظيم الاسماعيلي من جديد اذ ان لكل من هؤلاء الدعاة أو النطقاء أساساً[١١]. فالداعي أو الناطق يمثل المعنى الظاهر وهي

---

[١٠] لا بد لي هنا من الاشارة الى أنني قد اعتمدت في بحث التراتبية الدينية لدى الدروز على بعض مصادرهم المنشورة والمتوفرة في مكاتب بيروت، وأخص بالذكر منها المصادر الآتية: سامي مكارم (١٩٧٤)، حليم تقي الدين (١٩٧٩)، غالب أبو صالح (١٩٧٥)، فؤاد الأطرش (١٩٧٤)، الذبياني (١٩٦٧)، حافظ أبو صالح (لا.ت.)، عبدالله النجار (١٩٦٥)، عباس أبو صالح وسامي مكارم (لا.ت.)، محمد أحمد الخطيب (١٩٨٠)، أمين محمد طليع (١٩٦١)، محمد علي الزعبي (١٩٧٢)، **مجلة الضحى** التي يصدرها المجلس المذهبي للطائفة الدرزية، نجيب العسراوي (١٩٦٧). والجدير بالذكر أن الخطيب والزعبي لا ينتميان الى هذه الطائفة.

[١١] يسند سامي مكارم الى حمزة بن علي قوله بما معناه: «الظاهر يعلمه الناطق والباطن يعلمه الأساس». (هذا النص مترجم عن الانكليزية في مكارم (١٩٧٤ : ٧١).

الشرائع التكليفية، والأساس يمثل الباطن أي الايمان. وهكذا كان شام أساس الناطق نوح واسماعيل أساس ابراهيم وآرون أساس موسى ثم خلف آرون في هذا المنصب يشوع، وكان بطرس أساس عيسى وعلي بن أبي طالب أساس محمد (مكارم ١٩٧٤ : ٧١-٧٢)، غير أن بعض المصادر كالنجار، مثلاً، (١٩٦٥) تجعل سليمان أساس محمد.

المهم هو أن هذه «الأدوار» ما هي الا مراحل متلاحقة تؤدي بالانسان الى معرفة «الوحدة الالهية» - هي درجات في سلم الرقي لمعرفة الله - الوجود. وكل من شاء، يقول مكارم، أن يصل الى هذه المعرفة عليه أن يمر في هذه الأدوار أو المراحل، وفي كل دور أو مرحلة يعطى له قدر استعداده للفهم. وهكذا - فالذين توصلوا (وأهل التوحيد، أي الدروز هم الذين توصلوا) الى قمة المعرفة الالهية، أي «التوحيد»، قد مرّوا بجميع هذه المراحل أو الأدوار (مكارم ١٩٧٤ : ٧١).

ان الاعتقاد بتدرج المعرفة الدينية، ومن ثم ان الذين توصلوا الى قمة هذه المعرفة قد مرّوا بجميع الأدوار يستتبع القول - وهذه من المسلمات الايديولوجية والمنطقية في آن - بتحديد عدد الأرواح وتقمصها. فلا يمكن المرور بجميع الأدوار الا عن طريق الأرواح المتقمصة، ولا يمكن أن تكون هي نفسها الا متى كانت محدودة العدد. يقول الذبياني في هذا الصدد: «ان تعاقب الأرواح جعلت أطفال اليوم أشد معرفة من أطفال الأمس» (الذبياني لا.ت. : ٩٠)، ويقول النجار في السياق نفسه: «ان ظهور الانسان (الروح) المتكرر بأشخاصه المختلفة وأدواره المتواصلة يسفر عن تجمع اختياراته الروحية» (النجار ١٩٦٥ : ٥٧). وهم في سبيل هذه المعتقدات يسوقون الآيات القرآنية العديدة كما أنهم يعودون الى التوراة والانجيل. وعلى سبيل المثال، يقول الذبياني أن مبدأ التقمص هو المقصود بالآية التي تقول «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون» (٢/ ٢٨). كما أن تحديد عدد الأرواح هو المقصود بالآية: «لقد أحصاهم وعدّهم عدّاً» (١٩/ ٩٤)، أو كما ورد في انجيل لوقا: «بل شعور رؤوسكم أيضاً جميعها محصاة» (الذبياني: ٤٣).

ما كنت لأورد بعض هذه التفاصيل عن تعدد الأرواح وتقمصها لو لم يكن لها علاقة مباشرة بتراتبية الأديان، وبالتالي التصور الذاتي لاستقلالية المجتمع الديني. ان من أبرز المسلمات الايديولوجية لدى الدروز هو الاعتقاد الراسخ بأن المجتمع البشري الانساني مكوّن من أرواح هي نفسها تتقمص الأجساد جيلاً بعد جيل، وهي في مسارها هذا تترقّى من درجة الى أخرى في سعيها وراء المعرفة الالهية. وفي مسيرة الارتقاء هذه يرى كل انسان بقدر ما تسمح له «كثافته»، وبقدر ما وصل اليه من نقاوة وطهارة، «فالله يظهر نفسه للبشر نسبة الى ما هم عليه»[١٢].

هذا الارتقاء في سلّم المعرفة الالهية لا يخضع لنواميس وعوامل طبيعية انما يخضع لنواميس روحانية هي في عهدة الله. أقول هذا «لأن الألوهية» هكذا كما هي، يقول مكارم (١٩٧٤: ٦٤)، «لا يمكن أن يدركها العقل البشري، فهي فوق الحد بالمكان والزمان، انما هي تظهر نفسها له تبعاً لمدى استعداده لهذه المعرفة. من هنا تصبح الأديان أدواراً ودرجات تعكس كالمرآة تماماً تطور معرفة الانسان «للنور الالهي»[١٣] ـ هذه المعرفة التي تبدأ بالشرائع التكليفية وهي الأدوار السبعة التي أتينا على ذكرها، وتنتهي «بالتوحيد» الذي هو آخر مراحل سلّم التطور الروحاني ونهايته. والجدير بالذكر هنا أن كثيراً مما كتبه الدروز عن أنفسهم يصب في هذا الباب ـ باب تطور معرفة الألوهة وكيفية ظهورها في أدوار متلاحقة حتى «الدور» الأخير، أي «التوحيد»، ويذهب البعض منهم الى تحديد الأعوام التي مرّ بها كل دور منذ آدم حتى يومنا هذا[١٤].

قلت أن الارتقاء في سلّم المعرفة الدينية لا يخضع لعوامل طبيعية والتي

---

[١٢] راجع مكارم (١٩٧٤: ٦٤) الذي بدوره يسند هذه المعتقدات بما فيها لفظة «كثافة» الى حمزة بن علي، راجع صفحة ٧٨ من الكتاب ذاته.
[١٣] راجع مكارم (١٩٧٤: ٦٤).
[١٤] راجع النجار (١٩٦٥: ٩٤).

حددها شارل دارون بمبدأ «تنازع البقاء وبقاء الأنسب»، والذي يعني أن بروز «الانسب» يلغي «اللاأنسب» ويزيله. فمبدأ التطور الطبيعي يتحدث عن فناء مخلوقات بكاملها أكثر مما يتحدث عن بقائها واستمرارها. فالفناء، فناء الفصائل البيولوجية، هو القاعدة في نظم التطور الطبيعي، والبقاء، بقاء الأنسب، هو المستثنى من القاعدة. الارتقاء في المعرفة الالهية عكس ذلك اذ ان بروز «الأرقى»، ولا أقول الأنسب، لا يفني أو يزيل «الأقل رقياً»، وهنا يأتي «الأرقى» أو «الأقل رقياً» بمعنى الأقرب أو الأبعد عن المعرفة الالهية الحقة، أي التوحيد.

وهكذا، فإن ظهور «التوحيد» وهو آخر المراحل ونهايتها، في اليوم الأول (مساء يوم الخميس عند غروب الشمس) من شهر محرم عام ٤٠٨هـ، أي في ٣٠ نيسان/ابريل سنة ١٠١٧م، لم يلغ الشرائع الالهية الأخرى بل أبقى عليها كمراتب متفاوتة في التقرب من المعرفة الالهية. وفي هذا السياق يميّز الدروز بين الشرائع التكليفية التي ظهرت بين دور نوح ودور محمد بن اسماعيل، كما أنهم يميّزون بين التنزيل والتأويل والتوحيد معتبرين الفترة التي تقع بين نهاية الدور التكليفي السابع، أي دور محمد بن اسماعيل، وظهور التوحيد في عهد الحاكم بأمر الله فترة «استعداد وتهيوء».

ما يهمنا في هذه الدراسة هي مرحلة «التوحيد» التي فيها يقع التصور الذاتي لاستقلالية المجتمع الديني لدى الدروز، وهذا ما سنركز عليه في البحث. يقول سامي مكارم في كتابه **العقيدة الدرزية** (١٩٧٤) أنه بعد أن أبلغ عن «الظاهر» عن طريق النطقاء وعن «الباطن» عن طريق الأئمة، جاء الوقت الأخير للابلاغ عن «الدعوى الالهية» الحقة لهؤلاء الذين كانوا مهيئين لها، وهذه كانت السبيل أو الطريقة الثالثة، طريقة التوحيد، التي تؤدي الى السعي وراء المعرفة الالهية (مكارم ١٩٧٤ : ٨٢). ثم يقول:

«وهكذا بعد أكثر من أربعمئة عام على مجيء الاسلام، وأكثر بقليل من الف سنة على مجيء المسيح، ظهرت معرفة وحدة الله. غير أن الذين استلموا هذه الدعوى كانوا يهيئون

أنفسهم لها منذ زمن بعيد، منذ نشأة الكون. والآن لم يعد الانسان مجبراً على اتباع الاسلام (الشرع) لأن الاسلام، كما علّم حمزة بن علي، قد وصل الآن الى منتهى الحقيقة - أي التوحيد. وهكذا، على سبيل المثال، تحولت فريضة الصلاة من خمس مرات في اليوم الواحد الى صلاة متواصلة. وهكذا حرّرت «الدعوة الالهية» (Divine Message) من التفسير المجازي المختبىء وراء ستارات مادية كثيفة وأشكال سطحية»[١٥] (مكارم ١٩٧٤ : ٧٧).

يظهر بوضوح أن مفاهيم التنزيل والتأويل والتوحيد تأتي بمعنى مراحل الارتقاء للوصول الى معرفة وحدة الله. الأولى، أي التنزيل والظاهر، تأتي عن طريق الناطق وفيها يتخذ الشرع الديني المرتبة الأولى في سلّم الأوليات وهذا هو الاسلام. والثانية، أي التأويل أو الباطن، تأتي عن طريق الامام أو الأساس وهذا هو الايمان. والثالثة وتأتي عن طريق «الكشف» أو «التجلي» وهذا هو التوحيد. «فالتوحيد» وعي وجداني لواقع الحقيقة الالهية، وهو اذاك يخرج عن نطاق سطحية التعبد الديني والنواميس والطقوس. يقول مكارم في هذا الصدد: «وبعد أن غذّى الله المؤمنين بالمعنى الظاهر للرسالة الالهية ومن ثم بالمعنى الباطن، جاء الوقت لكشف التوحيد، وهي معرفة وحدة الله» (مكارم ١٩٧٤ : ٩٠-٩١). من هنا يحاول مكارم في كتابه أن يبرز المعنى «التوحيدي»، ان صح التعبير، للفرائض الاسلامية المتنوعة كالشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد مقارناً اياها بالمعنى التنزيلي أو التأويلي، ومن ثم يحاول ربطها بالدعائم السبع لدى الدروز.

لا يتسع لنا المجال هنا لسرد ما قاله الاستاذ سامي مكارم في هذه الأمور، فمن شاء الاطلاع على ذلك فعليه أن يعود الى البحث الأصلي (مكارم ١٩٧٤ : ٩٠-١١٢)، نكتفي على سبيل المثال بسرد ما قاله عن الصوم:

«الصوم بمعناه التنزيلي هو الامتناع عن الطعام، وبمعناه التأويلي هو الامتناع عن كشف حقيقة الرسالة الالهية أمام الذين لا يستطيعون فهمها وهؤلاء هم الذين يأخذون بالتفسير الظاهري. أما معناه «التوحيدي» فهو أن تحمي نفسك من الجهل عن طريق السعي وراء

---

[١٥] هذا النص مترجم عن الانكليزية وأرجو ألا أكون وقعت بخطأ الترجمة.

التوحيد أي معرفة وحدة الله. ويسند سامي مكارم هذا التفسير الى قول حمزه بن علي «أن الصوم هو تجنّب العقائد التي تؤدي الى انكار الوجود، وبالتالي الى الخطأ أو الخطيئة. ومن ثم يستشهد بالمقتنا بهاء الدين، أحد الحدود الخمسة، بقوله: «الاعتقاد باللاوجود ينكر الوجود عينه، وهذا ما يؤدي الى الكفر والزندقة» (مكارم ١٩٧٤: ١٠١-١٠٢).

المهم في هذه الأمور كلها، طبعاً بالنسبة الى التصور الذاتي لاستقلالية المجتمع الديني، هو اعتقاد الدروز أنهم هم أهل «التوحيد» وأصحابه. ويستتبع هذا الاعتقاد أنهم كانوا منذ نشأة الكون (الخطيب ١٩٨٠: ١٠٠) وتدرجوا، عن طريق تقمص الأرواح، في المعرفة الدينية حتى وصلوا الى نهايتها، أي التوحيد. من هنا احترام الدروز للعقائد الدينية الأخرى بالرغم من تمايزهم عنها. ويرمز الى التوحيد ونهايته «بالكشف الأخير» الذي وقع في اليوم الأول من شهر محرم سنة ٤٠٨هـ ويعبّر عنه بفتح باب الدعوة عن طريق الأئمة والدعاة، ولبّى الدعوى كل من كان مهيئاً لها آنذاك. وفي سنة ٤٠٩هـ أغلق باب الدعوة للمرة الأولى، وبعد مضي حوالي سنة أعيد فتحه للمرة الثانية وكان هذا يوم الجمعة الواقع في ١ محرم، ثم أعيد اغلاقه للمرة الثانية والأخيرة في ٢٧ شهر شوّال من سنة ٤١١هـ حيث غاب الحاكم بأمر الله عن الأنظار[١٦].

ويقول الدروز أن فتح باب الدعوة، الدعوة الى التوحيد، واغلاقه مرتين كان من باب اختبار مدى تهيوء البشر لقبول الدعوة الجديدة التي هي آخر الدعوات. ولذلك كل من دخل فيها آنذاك كان مهيئاً لها، أو بالأحرى قل وهذا هو الأصوب، أنه كل من كان مهيئاً لها دخل فيها. هذا يعني أن الدروز هم المهيئون لتقبل المعرفة الالهية الحقة عن طريق التوحيد، وهي آخر الطرق ونهايتها في سلّم تدرج المعرفة الالهية. وطالما أن باب الدعوة قد أقفل فلا يجوز للآخرين الانخراط في صفوف الموحدين، ولهذا السبب وضعت

---

[١٦] التفاصيل عن هذه الأحداث متوفرة في كتاب مكارم (١٩٧٤: ٢٠-٢٥)، وفي كتاب عباس أبو صالح وسامي مكارم (لا.ت.)، وفي كتاب عبد الله النجار (١٩٦٥).

الدروز في هذه الدراسة في آخر متصل استقلالية المجتمع الديني كما مرّ معنا سابقاً. فالمجتمع الدرزي بكليته، بجهّاله وعقاله وأجاويده، هـو المجتمع الذي تهيأ وبالتالي «استجاب» وتقبل آخر الرسالات ـ رسالة التوحيد. غير أن الموحدين أنفسهم، وان تميّزوا عن غيرهم في الاستجابة لدعوة التوحيد، فهم لا يتساوون في طلب هذه المعرفة، وهنا يقع التفاوت في صفوفهم. وهذا ما سنبحثه بشيء من التفصيل في الفصول اللاحقة عن التنظيم الديني. أما الآن فانتقل الى بحث مجتمع البقاء المتمثل باليزيديين والموارنة المسيحيين.

الفصل العاشر

مجتمع البقاء

اخترت لهذا الفصل تسمية «مجتمع البقاء» للدلالة على أن الجذور أو المصادر التي تتكون منها النظرة الاستقلالية للمجتمع الديني لدى اليزيديين لا تستمد أصولها من التراث الاسلامي انما تعود بتركيبتها العامة والجامعة الى ديانات ومعتقدات كانت سبقت الاسلام. وتأتي لفظة «البقاء» هنا بمعنى الاستمرار. وان ظهرت اليزيدية بعد الاسلام في عهد الأمويين، فهي في الأصل خليط من الأديان السامية والفارسية القديمة. يقول البحاثة مانزيل Menzel أن اليزيديين دمجوا بين مفهوم ثنائية الخير والشر المأخوذ عن المانوية الفارسية القديمة، كما أنهم أخذوا عن اليهودية تحريم بعض الأطعمة، وعن النساطرة المسيحيين المعمودية والعشاء الرباني وتحليل شرب الخمر في بعض الأعياد والمناسبات الدينية، وعن الاسلام أخذوا الصوم والختان والحج واقامة شعائر الأضحى، وعن الفرق الصوفية أخذوا الميل الى كتمان العقيدة وزيارة ضرائح الشيوخ المتصوفين والأخذ بأقوالهم وأفعالهم. كما أنهم أخذوا عن الصابئة فكرة التقمص وخلود الأرواح، وعن الشامانية طرق الدفن وتفسير الرؤى والرقص[1].

---

[1] راجع في هذا الصدد دائرة المعارف الاسلامية (١٩٣٤ : ١١٦٥) طبعت في ليدن. وراجع ايضا كتاب اسماعيل بك جول عن **اليزيدية قديماً وحديثاً** (١٩٣٤).

غير أن اليزيديين، بالرغم من تشعب مصادر ديانتهم، متمسكون بأيديولوجية دينية متكاملة الأجزاء تصب كلها في خانة استقلالية الطائفة وتمايزها عن غيرها من الخلائق والأمم. وتركز هذه الاستقلالية على تخصيص اليزيديين في الخلق وفي تركيبة الكون وبالتالي في الممارسات الدينية والتحاريم.

مجتمع الملائكة والخلق الخاص: اليزيديون

يعتقد اليزيديون أنهم شعب قديم خصهم الله في الخلق اذ جعلهم من سلالة آدم وحده وجعل الأمم الأخرى كلها من سلالة آدم وحواء. ويسوقون هذا التسلسل الخاص عن طريق شيت وآنوش ونوح كما حدث ذلك في الطوفان الأول، وعن طريق «ميران» في الطوفان الثاني ـ ذلك لأنهم يؤمنون أن العالم تعرّض لطوفانين، واحد في زمن نوح وآخر من بعده. فهم من سلالة «ميران» في الطوفان الثاني بينما تنحدر الأمم الأخرى من سلالة حام بن نوح. وجاء هذا التصور الذاتي للخلق كجزء لا يتجزأ من تركيبة عامة للكون تشمل الكائنات كلها. وهذا ما ورد في كتابهم المقدس الأول المعروف باسم **كتاب الجلوة** والذي يتحدث عن القدرة الالهية وتنظيم الكون والمخلوقات والأرواح، وكما ورد في كتابهم الثاني المعروف باسم **مصحف رش** والتي تعني بالكردية «الكتاب الأسود» ويتحدث عن سلالات البشر وموضِع اليزيديين المميّز من هذه السلالات[٢]. والجدير بالذكر هنا أن اليزيديين لا يؤمنون أن الله قد أخصهم في الخلق فحسب بل وباللغة أيضاً اذ أنه كان تكلّم مع آدم والملائكة الآخرين باللغة الكردية، مما يشير الى أنهم هم المعنيون بهذه الرسالات.

باختصار وبدون الخوض في التفاصيل، يرى اليزيديون أن الله قد خلق

---

[٢] من شاء الاطلاع على محتوى هذين الكتابين عليه أن يعود الى كتاب اسماعيل بك جول عن **اليزيدية قديماً وحديثاً** (١٩٣٤: ٧٤-١٠٨).

الكون والكائنات في سبع مراحل تتمثل في سبعة ملائكة خلقها الله في سبعة أيام متتالية وسلّط كل منها على جزء معين من الكون والكائنات. خلق في اليوم الأول (الأحد) الملاك عزازئيل وليس عزرائيل (الشيطان) الذي تتحدث عنه بعض المصادر كالعزاوي (١٩٣٥: ٥٩) وتيمور (١٣٤٧هـ: ٤) وغيرها. عزازئيل هو الملاك طاووس الذي جعله الله رئيس الملائكة كلها ومسؤولاً عن ادارة العالم بخيره وشرّه. وفي اليوم الثاني (الاثنين) خلق يودائيل ومن ثم اسرافيل وميكائيل وجبرائيل وشمنائيل وأخيراً في يوم السبت خلق الملاك نورائيل. هذه الملائكة هي من ذات الله تتعاقب على ادارة شؤون العالم مرَّة كل ألف سنة وذلك عن طريق وضع الشرائع والسنن. فالله، حسب المعتقد اليزيدي، خلق هذه الملائكة من ذاته، فأصبحت اذّاك هي المسؤولة عن ادارة أمور العالم. الملائكة أرواح تتقمص الأجساد وتنتقل اليها جيلاً بعد جيل، تتّحد معها فتكون عن طريق هذا الاتحاد وحدة متجانسة لا تنفصل. وهكذا اتحدت روح الملاك طاووس بالشيخ عدي بن مسافر وكان هذا من أرباب الحركة الصوفية في القرن الهجري الأول، كما اتحدت روح يودائيل بالشيخ حسن، وروح اسرافيل بالشيخ شمس الدين أو فخر الدين، وروح ميكائيل بالشيخ أبو بكر، وروح جبرائيل بسجادين ويراد به الشيخ سراج الدين، وروح شمنائيل بالشيخ ناصر الدين، وروح نورائيل بالشيخ فخر الدين.

يتضح من هذا القول ان عالم اليزيديين هو عالم من الملائكة الذين يتعاقبون على ادارة شؤون الكون وتدبيره. فهم بذلك أقرب الى عبدة الملائكة منهم الى «عبدة الشيطان» على حد تعبير بعض المصادر كالدملوجي (١٩٤٩) وتيمور (١٣٤٧هـ) والبنا (١٩٦٤) والعزاوي (١٩٣٥) وابسون Empson (١٩٢٨: ٧٧). ولعل الالتباس الذي وقع عند هؤلاء الكتاب هو الدور الخاص الذي يلعبه «طاووس ملك» في كونه رئيس الملائكة الذي يستطيع أن يخرج من الجنة ويعود اليها من وقت لآخر بأشكال متعددة كالحية أو العقرب (جول ١٩٣٤: ٧٨) وغيرهما. و«الجنة» هنا لا تعني المكان الذي تخلد به الأرواح والأنفس، اذ أن اليزيديين لا يؤمنون لا بجنة تخلد فيها

الأرواح ولا بجهنم تحرق بها الأجساد، انما يؤمنون في الانتقال المتبادل بين ثنائية الخير والشر المأخوذة أصلاً، كما سبق وأشرنا الى ذلك، عن المجوس الفرس. وهكذا يصبح طاووس ملك مدبّر الكون بخيره وبشرّه. وعلى فعله الشر ندم «طاووس ملك» ندامة كبيرة وبكى حتى ملأ بكاؤه سبع جرات لفترة سبعة آلاف سنة - هذه الدمعات التي بها، يعتقد اليزيديون، أفنيت نار جهنم فناء مبرماً[٣].

غير أن النظرة الاستقلالية للمجتمع الديني لدى اليزيديين لا تقع في هذه المعتقدات، انما تقع في ترابط وتلاحم أو تناقل عالم الملائكة بالعالم اليزيدي. ويظهر هذا التلاحم أو التناقل في أسماء الشيوخ السبعة الذين يرمز اليهم بالسناجق السبعة التي يتكون منها موطن اليزيديين، أو بالأحرى، الأمكنة التي يتواجدون فيها. وتشمل هذه الأمكنة منطقة حلب وديار بكر في سورية والعراق وطوافة (أي تبريز في ايران) والقوقاز في تركيا، تضاف اليها ثلاثة سناجق تقع في شمال العراق حيث يتمركز اليزيديون وهي قضاء الشيخان وسنجار وقرية بعذرا. والمعروف أن «سنجق» السنجار قد يمتد الى بلدة تكريت وسامرّاء في العراق. هذه «السناجق» السبعة ترمز الى الملائكة السبعة الذين يديرون مناطق العالم السبع، كما أنها ترمز الى الشيوخ السبعة الذين تمكنوا من الوصول الى مرتبة الملائكة عن طريق التقمص وتناقل الأرواح. ومن هؤلاء الشيوخ الذين توصلوا الى هذه المرتبة الشيخ داود، والشيخ شمس الدين، ويزيد (بن معاوية ربما)، والشيخ عدي بن مسافر، والشيخ حسن البصري، والشيخ (الحلاج)[٤].

---

[٣] من الصعب جداً الوقوف على اصل ومعنى كلمة طاووس بالضبط. غير أن اليزيديين يستعملون تماثيل تسمّى «سناجق» على شكل طاووس والمعروف أن «الطاووس» يرمز في كثير من الاديان السامية القديمة الى الشمس والبقاء.

[٤] للتفصيل راجع دائرة المعارف الاسلامية، الجزء الرابع - سنة ١٩٣٤ - طبع ليدن: صفحة ١١٦٥.

الذي يهمنا من هؤلاء هو الشيخ عدي بن مسافر الذي تمكن عن طريق تناقل الأرواح أن يتحد بطاووس ملك رئيس مجمع الملائكة الـذي انيطت به مهام ادارة العالم اليزيدي. وكل من يطلع على المرتبة الهامة التي يحتلها عدي بن مسافر، وبالتالي طاووس ملك في التفكير والتنظيم الديني لدى اليزيديين، لا بد أن يتساءل عن سبب تسميتهم باليزيديين، مع العلم أن يزيد بن معاوية لا يحتل مرتبة خاصة في تنظيمهم الديني، كما وأنهم لا يطلقون على أنفسهم هذه التسميـة. فهم يسمون أنفسهم «الـدواسن» أو «الدواشن» ويعترفون بيزيد (ولا تجمع المصادر على أن يزيدا هذا هو بن معاوية) أنه من الشيوخ الذين توصلوا الى مرتبة الملائكة عن طريق تناقل الأرواح. وهناك بعض المصادر التي تقول أن «يزيدا» هو المقصود بالآيـة «ويزيد الله الذين اهتدوا هدى» (١٩/٧٦)، أو هو تحريف لكلمة «يزد» وهي مدينة في بلاد فارس، وغيرها من الأقـوال عدد كثـير. ولعل السبب في تسميتهم باليزيدية هو أنهم ظهروا تاريخياً في عهد يزيد بن معاوية انما هم من أتباع عدي بن مسافر المتصوف المشهور الذي عاش في بلاد الشام في عهد الأمويين.

قلنا أنه عن طريق تناقل الأرواح اتحد الشيخ عدي بن مسافر بطاووس ملك ـ وطاووس ملك هو «الأنا الأخير» للعزّة الالهية، وهو المسؤول عن رعاية شؤون الكون بخيره وشره. يعتقد اليزيديون أن الله خلق الملائكة والكون وترك أمر ادارته للملائكة وعلى رأسهم طاووس ملك. ولهذا السبب نرى أن الطقوس والشعائر والعبادات الدينية التي يقيمها اليزيديون تنصب كلها على مركزية طاووس ملك المتمثل بالشيخ عدي بن مسافر وبالتالي بأبنائه وأبناء أبنائه نزولاً هكذا حتى يومنا هذا. فجميع رؤساء مشايخ الدين ينتمون الى أسر تنحدر اما من الشيخ عدي بن مسافر أو من الشيخ حسن البصري الذي اتحد هو الآخر عن طريق تناقل الأرواح بالشيخ عدي بن مسافر. وتشمل هذه الأسر فروعاً عدّة منها أسرة الشيخ حسن التي تسكن في قرية بعشيقة وبحزاني من قضاء سنجار، وأسرة الملك فخر الدين التي تنحصر فيها المشيخة الكبرى واسمها «بابا شيخ» ـ هذا المنصب الذي كـان يحتله في

الخمسينات الشيخ صبحي بن الشيخ ناووص في سنجار (الدملوجي **١٩٤٩**: **٤٢**). ومنها أيضاً أسرة الشيخ شرف الدين التي تسكن سنجار والتي تنحصر فيها مركز «الامام»، وهو المساعد الأول «لبابا شيخ». ويضاف الى هذه الأسر أسرة الشيخ «سجادين» وأمادين (أي عماد الدين) وناصر الدين، وأسرة الشيخ شمسا وأبي بكر وفند. والمعروف أن هذه الأسر تتوزع المناصب الدينية العليا كلها.

وما يقال عن أسر المشايخ يقال أيضاً عن الأسر الأخرى. فالمجتمع اليزيدي مجتمع مقسّم الى أسر وسلالات وفئات تتوزع الأدوار الدينية بدقة متناهية. الأدوار الدينية تنحصر في ما يعرف عندهم «بالبيرات» (جمع بير)[*] وتعني في اصطلاح الصوفية المربّي أو المرشد، و«بالفقراء» و«القوالين» و«الكوجك» و«المريدين». «الفقراء» هم الزاهدون في الدنيا، و«القوالون» هم المسؤولون عن الأناشيد الدينية في الأعياد ومراسم الزيارات والدفن، و«الكوجك» هم الجماعة التابعون لسلطة «بابا شيخ» والمسؤولون عن مراقبة الفرائض الدينية في المجتمع - هم صنف من أصناف «المطاوعة» الدينية. أما «المريدون» فهم عامة الشعب الذين يمارسون العبادات ويقيمون الشعارات.

وهنا لا بد لنا من التأكيد على امرين: **أولاً**، أن الأسر التي تحتل مناصب دينية رفيعة كالمشايخ و «البارات» هي اما من سلالة المشايخ التي اتحدت أرواحهم بارواح الملائكة كعدي بن مسافر وحسن البصري ويزيد (بن معاوية) ومنصور الحلاّج، أو من سلالة الذين والوا هؤلاء المشايخ كما هي الحال بالنسبة «للبارات». وأذكر على سبيل المثال بيرة الشيخ قضيب البان الذي كانت له صلة بالشيخ عدي، وكذلك بيرة الشيخ محمد رشان الذي كانت له أيضاً علاقة حميمة بالشيخ عدي. **ثانياً**، هذا يعني، وهو تحصيل حاصل، أنهم، أي المشايخ، هم المسؤولون مباشرة عن الاداء الديني

---

[*] البير لفظة كردية تعني الشيخ المسّن.

للمجتمع اليزيدي، الأمر الذي يتطلب تفاعلاً دائماً ومستمراً بين المشايخ والمريدين العامة. وبالفعل لكل مريد في المجتمع اليزيدي «شيخ» يرعى امره الديني والمعنوي، كما أن المريد يؤدي للشيخ ما ملكت يداه من السعة والرزق.

وعن طريق هذا الارتباط المحكم بين شيوخ الدين والعامة المريدين، ومن ثم تناقل الأرواح بين الملائكة والشيوخ ـ عن هذه الطريق تنفذ «الملائكية» مباشرة او مداورة الى كل نفس من نفوس اليزيديين. ولعل كثافة الشعائر والاحتفالات الدينية والعبادات والأعياد والمحرمات التي يتجنبون ما هي سوى وسيلة من وسائل انفاذ الملائكية في المجتمع[٦]. المجتمع اليزيدي مجتمع ترعاه الملائكة، أو قل يقع تحت ادارة الملائكة وتدبيرها، وبالتالي يتواصل معها عن طريق تكثيف الشعائر والعبادات والاحتفالات الدينية المتنوعة. ومن هذه الزاوية يجب فهم تجنبهم لفظة «شيطان» او كل كلمة تمت بصلة الى شيطان كشط وبط وحط الخ. وهنا بالضبط تقع استقلالية المجتمع الديني لدى اليزيديين ـ فهو المجتمع المهيأ ابداً للتجاوب مع ارادة الملائكة التي هي من ارادة الله وتدبيره. هو المجتمع المعني والمقصود بهذه الادارة وهذا التدبير ـ هكذا بصفة الحصر اما سلالياً عن طريق الخلق او تواصلياً عن طريق تبادل الأرواح بين الملائكة وشيوخ اليزيديين.

---

[٦] سنتناول كثافة هذه الشعارات في الفصول اللاحقة.

الفصل الحادي عشر

لبنان "الذات" المميّزة :
الموارنة

يتضح مما تقدم أن الطوائف الاسلامية او التي تفرعت عن التراث الاسلامي كلها تستوحي استقلاليتها من ايديولوجية دينية معينة، وهي أن الله قد أخصّها دون سواها بموقع مميّز في الدين. ويأتي هذا التخصيص اما عن طريق بناء السلطة المركزية في الدين (السنة) او بناء المدينة الدينية، أي مدينة الامام (الزيود والاباضيون). او عن طريق الثورة الدائمة والتهيؤ الدائم لعودة الامام الغائب (الاثنا عشرية)، او عن طريق التجلي والعهود والمواثيق (الدروز والعلويون)، او عن كون المجتمع الديني امتداداً لمجتمع الملائكة والخلق الخاص (اليزيديون). أما الموارنة فهم، بخلاف ذلك، لا يستوحون استقلاليتهم من منظور ديني متكامل بقدر ما يستوحونه من موقعهم الديني في لبنان المميّز. والواقع هو أنه على هذا المستوى يندمج لبنان بالموارنة والموارنة بلبنان فيصبحان شأناً دينياً واحداً.

الموارنة دينياً جزء لا يتجزأ من عالم كاثوليكي واسع رأس سلطته البابا المقيم في حاضرة الفاتيكان. وعلى كل حال، هكذا اصبحوا منذ ١٢١٥م حينما بدأوا يقيمون علاقات خاصة مع روما. وعلى الرغم من هذه العلاقات فقد احتفظوا بكثير من الاستقلالية في ادارة شؤونهم الدينية الخاصة. ولعل ابرز مظاهر هذه الاستقلالية هو اعتراف الفاتيكان بموارنة لبنان وكأنهم فريق

«كاثوليكي» منفرد يرئس كنيسته بطريركاً يسمى «بطرك الكرسي الانطاكي وسائر المشرق للطائفة المارونية». والمعروف او المتعارف عليه أن الموارنة قبل هذا التاريخ، أي قبل ١٢١٥م، كانوا من الموحدين يؤمنون ان للمسيح طبيعة الهية واحدة لا طبيعتان، واحدة الهية واخرى ناسوتية كما يؤمن الارثوذكس او الكاثوليك (فولني Volney ١٧٨٨ : ١٦١).

وهنا يجب التأكيد على أن الطوائف التي تفرعت عن التراث المسيحي «الارثوذكسي» في القرن الخامس للميلاد كاليعاقبة والنساطرة والموارنة كانوا كلهم من السريان ساكني الارياف في عهد بيزنطية. وكانت بيزنطية آنذاك، دينياً وحضارياً، متأثرة الى حد بعيد بالثقافة اليونانية، فجاءت هذه الطوائف تعبيراً عن تحرك «اهلي» قومي يرفض الهيمنة اليونانية المتمثلة ببيزنطية. ان موقع الارثوذكسية بالنسبة لبيزنطية هو تماماً كموقع السنّة بالنسبة للاسلام: كلاهما كيّف نظمه وايديولوجيته الدينية على مركزية الدولة وسيادتها. وكل من يطّلع على القداس الارثوذكسي اليوم، مثلاً، يتبين له مدى تأثره بالسلطة المركزية ان كان هذا لجهة «الطلبات» حيث يتردد الدعاء لأجل الملوك والحكام او لجهة «الصلوات» حيث تركز على «السلام» و «الهدوء» في البلاد وعلى رفع مجدها بين الامم أي «الغلبة على البربر» واعداء الوطن. فلا عجب ان اطلق العرب على الروم الارثوذكس ومن بعد ذلك على الروم الكاثوليك الذين تفرّعوا عن الارثوذكسية لقب «الملوكيين» (من ملك).

صحيح ان التصور الذاتي لاستقلالية المجتمع الديني لدى الموارنة لا يستوحى من منظور ديني متكامل كما هي الحال بالنسبة للطوائف الاسلامية، وذلك باعتبار كونهم جزءاً لا يتجزأ من عالم كاثوليكي واسع. انما هم ضمن هذا الاطار العالمي الواسع اخذوا يكتسبون، ابتداءً من القرن الثالث عشر للميلاد، شخصية دينية مستقلة. وتقوم دعائم هذه الشخصية على ثلاث قواعد مترابطة: **أولاً**، اعتبار الموارنة انفسهم، كما يعتبرهم الغير واخصهم الفاتيكان، رمزاً لاستمرار وصمود المسيحية الكاثوليكية في الشرق الادنى منبت الديانة المسيحية والأرض المقدسة. **ثانياً**، التلاحم او الدمج الذهني بين هذه

الاستمرارية وواقع لبنان الديني، وطن الذات المميّزة. **ثالثاً**، تنظيم شؤونهم الدينية وغير الدينية بمعزل عن الكنيسة الكاثوليكية العامة وطبعها بطابع اهلي محلي، هذا الطابع الذي وان كان يتأثر بتنظيمات الفاتيكان والغرب المسيحي فهو لا يتطابق او يندمج معها.

المجتمعات الدينية المسيحية التي تعيش في الشرق الأدنى وتتآلف مع الاسلام العربي كثيرة ومتشعبة كما اشرنا الى ذلك في معرض بحثنا عن الطوائف والأقليات الدينية في الفصل السادس. ولكن قليلاً من هذه المجتمعات من استطاع ان يبني ويتبنّى ايديولوجية الصمود والاستمرار كما فعل الموارنة الذين يكادون ان ينفردوا بهذا الدور دون سواهم. وهنا لا بد لنا من التمييز بين أيديولوجية الصمود ووقائع الاستمرار والبقاء. وهناك كثير من الكنائس الشرقية اليوم من تعتقد انها استمرار لمجتمعات وممالك قديمة سبقت ظهور الاسلام، واذكر على سبيل المثال اعتقاد النساطرة انهم من سلالة الاشوريين واعتقاد الاقباط انهم من سلالة المصريين القدماء واعتقاد الموارنة انهم من سلالة الفينيقيين. ولكن احداً من هؤلاء، عدا الموارنة، لا يؤمن انه استطاع الاستمرار بفعل الصمود والتصدي. تعتقد الاقليات المسيحية في الشرق انها استطاعت ان تستمر بفعل ايمانها بالدين وبفضل رحابة صدر المسلمين. أما الموارنة فيؤمنون انهم استمروا بفعل الصمود والتصدي. وهم في سبيل هذا الايمان يسوقون «الأحداث التاريخية» واحدة واحدة ابتداءً بظهور الناسك مار مارون الذي عاش في اواخر القرن الرابع واوائل القرن الخامس للميلاد والذي اليه ينتسبون، وانتهاء باستقلال لبنان الحديث والحرب اللبنانية (١٩٧٥- . . .) الأخيرة. ويعبّر احياناً عن أيديولوجية التصدي والصمود هذه بوصف لبنان «بالسدّ النحاسي» او «القلعة الحصينة» (السودا ١٩٧٩: ١٥٣).

وفي غمرة هذا التسلسل التاريخي تبرز ذاتيتان، الذاتية المارونية والذاتية اللبنانية، وسرعان ما تندمج الواحدة بالاخرى فيصبح «بنو مارون» «بيت مارون» (التعبير للاب بطرس ضو ١٩٧٨: ١٣). تركز الذاتية المارونية على

تاريخ نضالي طويل كما تركز الذاتية اللبنانية على حضارة عريقة «غزت العالم» واقامت فيه «الامبراطوريات» الحضارية[١]. ويندرج في هذا التاريخ النضالي نشأة الموارنة وانتشارهم قبل الفتح الاسلامي العربي في وادي العاصي ومعرّة النعمان وشيزر وحماه وحمص وحلب ـ هكذا حتى بلدة تكريت الواقعة على نهر الفرات ما بين الموصل وبغداد (فومس ١٩٦٦ : ٥١٦). ومن ثم نزوحهم الى لبنان بفعل الاضطهاد الديني. ولا شك هنا ان النزوح القسري هو بعد من ابعاد التصدي للظلم والاضطهاد. فالاصرار على الاضطهاد والهجرة والنزوح من مكان الى آخر في مسيرة تاريخ الجماعة يأتي دائماً في اطار «الصمود» للحفاظ على الذات المستقلة، ولذلك فهو شأن نضالي في تاريخ الشعوب والجماعات العربية ومنها الفلسطينيون اليوم. ويصح هذا القول في الموارنة كما يصح ايضاً في الطوائف الاخرى وفي كل الجماعات التي تنظر الى ذاتيتها نظرة استقلالية كبطون القبائل والعشائر والافخاذ[٢].

هذا التصور الاستقلالي للذاتية الاجتماعية، بغض النظر عن طبيعة تكون هذه الذاتية، يؤدي بالمجموعة الى التركيز على حقبات زمنية معينة تمكنت خلالها من انجاز المثال الذي تتصوره لذاتيتها وكأنها وحدة مستقلة ومنفصلة عن المجموعات او الشعوب والأمم التي تحيط بها. فالتاريخ النضالي يغذّى باحداث ووقائع زمنية تتناقلها الاجيال جيلاً بعد جيل. ليس المهم في هذا التناقل الاصرار على معرفة ما حدث فعلاً في التاريخ، أي فن كتابة التاريخ، انما المهم هو تصوّر المجموعة لذاتيتها في مسار التاريخ. وفي هذا السياق يركز الموارنة على دور ونشأة «المردة» الذين استقروا في لبنان في حوالى عام ٦٧١م كما يركزون على بروز الامارتين المعنية والشهابية في جبل لبنان خلال الحكم العثماني، مروراً بالقائمقاميتين والمتصرفية حتى الاستقلال.

---

[١] «الامبراطورية اللبنانية» لفظة يرددها الشاعر سعيد عقل في مجالسه الخاصة والعامة.

[٢] يصح هذا ايضاً في النزوح الفلسطيني اثر الحروب المتتالية مع اسرائيل. راجع كتاب بركات وضود (١٩٦٩).

تتحدث المصادر المارونية كالدبس والدويهي وغيرهما[٣]. عن كون «المردة» هؤلاء هم الموارنة انفسهم الذين تمكنوا من التصدي للفتح الاسلامي، وبالتالي الاحتفاظ بذاتيتهم المسيحية المميزة وعدم الذوبان في جسم المجتمع الاسلامي العربي. هناك من يشك في صحة هذه الرواية، أي كون «المردة» هم الموارنة، او في تسميتهم كذلك بسبب عصيانهم امر يوستنيانوس الاخرم[٤]، ولكن أحداً من مؤرخي الموارنة الذين يسميهم ايليا حريق «مؤسسي الايديولوجيا المارونية»، كالبطريرك اسطفان الدويهي (١٦٢٩-١٧٠٤) او يوسف مارون الدويهي (توفي ١٧٨٠) او المطران نقولا مراد (توفي ١٨٦٢) او طنوس الشدياق (١٧٩٤-١٨٦١)، لا ينكر ذلك[٥]. بالطبع، الأهم من الناحية الايديولوجية هو تصور الذات في التاريخ ولا فرق من هذه الناحية ان توافق هذا التصور مع «الوقائع» التاريخية ام لم يتوافق. المهم هو أن «المردة» تصور ذاتي مستحب لكل من يجسّد في طبيعة تكوين مجتمعه العنصر النضالي، عنصر التصدي والصمود. الايديولوجيا تتخطّى الزمن والوقائع التاريخية. فها هم المقاتلون الموارنة في شمال لبنان اليوم، خلال الحرب اللبنانية (١٩٧٥ - . . .)، يسمون انفسهم «المردة» تيمناً بالماضي وتعبيراً عن الحاضر الرافض مبدأ الانصياع والذوبان والتمسك باستقلالية المجتمع الديني الحر.

ما يكاد الموارنة يطوون صفحة «المردة» في أواخر القرن السابع للميلاد حتى تبرز عندهم مرحلة نضالية جديدة وهي مرحلة النزوح الجماعي من الداخل السوري الى لبنان والاستقرار في جباله ووديانه سعياً وراء الحرية الدينية. وكان بطل هذه المرحلة النضالية القديس يوحنا مارون الذي تقول عنه بعض المصادر انه سيم اسقفاً على بلاد جبيل سنة ٦٧٧ ومن ثم بطريركاً

---

[٣] للتفصيل راجع الدبس (١٩٠٥: ٤١-٤٧). او الدويهي (١٨٩٠: ١٨٦).

[٤] راجع في هذا الصدد ابو خاطر (١٩٧٧: ٣٩-٥٠) الذي يتناول هذا الأمر بشيء من التفصيل.

[٥] للتفصيل راجع ايليا حريق (١٩٨٢: ٩٩-١١٢).

على الكنيسة المارونية سنة ٧٠٢[٦]. وبعد أن استكمل النزوح الجماعي هذا الى لبنان ـ وذلك ما بين القرن الثامن والتاسع للميلاد، عاش الموارنة في فترة هادئة بعيدة عن الاضواء حتى قدوم الصليبيين عندما اخذت الكنيسة المارونية تشهد عملية الارتباط بالكنيسة الكاثوليكية العالمية.

ومنذ ذلك الحين اخذت فكرة كون الموارنة رمزاً لاستمرارية الكاثوليكية في الشرق، «الازاهير بين الاشواك» كما سمّاهم البابا ليون العاشر، تتبلور في اذهان الفاتيكان والموارنة في آن. الحديث عن هذه العلاقة بين الموارنة وروم ومدى تأثر هذه بتلك طويل جداً ولعل افضل ما كُتِب في هذا الموضوع من زاوية المنهجية الاجتماعية هو كتاب ايليا حريق بعنوان**التحول السياسي في تاريخ لبنان الحديث** (١٩٨٢). باختصار، هذه العلاقة بين الموارنة والفاتيكان ساهمت الى حد بعيد في اعادة تنظيم شؤون الكنيسة واصلاحها كما انها قوّت من عزيمة الرهبانيات ونشطتها ـ هذه الرهبانيات التي كان لها، وما زال، الدور الاعظم في جمع شمل الكلمة وبلورة الذاتية المارونية. سنعود الى بحث التنظيم الرهباني بشيء من التفصيل في الفصول اللاحقة عن التنظيم الديني، يكفي ان نشير هنا الى أن الدور الثقافي لجهة انشاء المطابع وفتح المدارس المجانية وتعليم ابناء الفقراء خاصة بالاضافة الى الدور الاقتصادي لجهة تحديث الزراعة واستصلاح الاراضي وانتاج الحرير (راجع ضاهر ١٩٨١) ـ هذه الادوار التي قامت بها الرهبانيات المارونية على مر السنين كان لها الاثر الفعال في ابراز الشخصية المارونية المميّزة. فبسبب الدور الثقافي هذا، والذي جاء حصيلة الاتصال الوثيق بأوروبا وانشاء المدرسة المارونية في الفاتيكان، عمّ التعليم ابناء الطائفة. فلا عجب اذن والحالة هذه ان اصبح لبعض ابناء الطائفة الدور البارز في انعاش النهضة العربية لغة وادباً في ما بعد. من هنا القول السائد أن لبنان بلد «الاشعاع والنور». ولا يوازي اهمية هذا الدور الثقافي سوى الدور الاقتصادي الذي كان له الاثر الفعال في ارساء القواعد

---

[٦] حايك Hayek (١٩٦٤: ٢٤).

الاساسية للامارتين المعنية والشهابية ابتداءً من القرن السابع عشر حتى اواسط القرن التاسع عشر. هاتان الامارتان اللتان استمدتا قوتهما الاقتصادية اصلاً من انتاج صناعة الحرير. بعبارة مختصرة، قامت الامارتان، واخصها الامارة المعنية، نتيجة تحالف درزي ماروني، كان للدروز فيه دور قيادي في مجال السياسة وكان للموارنة الدور الفعال في الادارة والاقتصاد.

ونتيجة لهذا الترابط والتفاعل بين الموارنة والعالم الكاثوليكي، واخصهم الفاتيكان وفرنسا، تمكن الموارنة من القيام بأدوار ثقافية رائدة في الشرق، كما تمكنوا من اكتساب وضع مميّز لهم ضمن الامبراطورية العثمانية - وضع مميز عن الأقليات المسيحية الأخرى. يكفي ان نشير هنا الى أن الموارنة دون سواهم من الفرق المسيحية الأخرى رفضوا الانضواء في «مجلس الملّة» الذي اسسه العثمانيون للاشراف على شؤون الاقليات المسيحية. كما أنهم استطاعوا من خلال الامارة المعنية (١٥٩١-١٦٩٧) والامارة الشهابية (١٦٩٧-١٨٤٢) ومن ثم انشاء نظام القائمقاميتين (١٨٤٢ - ١٨٥٨) الذي استتبع بنظام المتصرفية (١٨٦٠-١٩٢٠)، استطاعوا خلال هذه الفترات التاريخية ان يحتفظوا لأنفسهم بادارة شؤونهم الخاصة بمعزل عن الباب العالي.

وهناك جانب آخر لهذا الارتباط والتفاعل بين الموارنة والغرب الكاثوليكي، وهو امر الهجرة الى افريقيا والعالم الجديد. فبسبب هذا الارتباط اخذ المسيحيون الموارنة اولاً، والفئات الاخرى من بعدهم، يهاجرون الى افريقيا والعالم الجديد سعياً وراء الرزق والعيش الرغيد. كانت مرسيليا في اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين المحطة الأولى التي يؤمها اللبنانيون في طريقهم الى المهجر. كما انهم قصدوا المستعمرات الفرنسية اولاً ومنها انتقلوا الى البلدان الأخرى. بدأت هذه الهجرة في اواخر القرن التاسع عشر واشتدت في اوائل القرن العشرين. وليس هناك من شك ان هذه الهجرة الكثيفة ساهمت في انعاش مبدأ العودة الى الجذور الفينيقية، بحيث ان الفينيقيين انفسهم عرفوا في التاريخ بالسفر والهجرة من الشواطىء اللبنانية الى العالم الاوروبي والمتوسطي وربما الى ما هو ابعد من ذلك.

هذه الأمور ـ التفاعل الثقافي مع الغرب والبحبوحة الاقتصادية والهجرة يضاف اليها تنظيمات كنسية ورهبانيات محلية واجنبية ـ كل هذه الأمور جعلت الموارنة ينظرون الى انفسهم وكأنهم شعب مميّز. من هنا بدأت تبرز فكرة «الاصل الفينيقي» وفكرة «لبنان الذات المميّزة». يقول ايليا حريق (١٩٨٢: ١١٠) أن طنوس شدياق (١٧٩٤ـ١٨٦١) هو «اول من ادخل الى العقيدة الوطنية اللبنانية فكرة «الفينقة» أي الأصل الفينيقي. بالطبع، لم يأت كلام الشدياق عن الاصل الفينيقي للموارنة واللبنانيين هكذا صدفة في هذه الفترة من الزمن، جاء هذا القول في اواسط القرن التاسع عشر متزامناً مع التحرك «القومي» في اوروبا خاصة وفي الوقت نفسه مع اهتمام الباحثين من مؤرخين ورحّالة وعلماء اجتماع وانثروبولوجيا وآثار بنشأة وانتشار المَدَنيَّة القديمة. والمعروف ان البحث والتنقيب عن مهد المَدَنية القديمة كاد ان ينحصر ببلاد سومر والعراق وبالشاطىء الفينيقي ووادي النيل. ولعل التمسك بالاصل الفينيقي جاء نتيجة لاهتمام العالم بفينيقيا الحضارة ـ بعشتار وادونيس وصيدا وصور وبيروت وجبيل ورأس شمرا وارواد وغيرها.

على أن هذا الاصرار على الاصل الفينيقي او «الفينقة» لم يلق تجاوباً شعبياً في صفوف الموارنة خاصة إلاّ في الثلاثينات من هذا القرن، وذلك بعد تأسيس دولة لبنان الكبير بحدودها الحاضرة بسنوات معدودات. ولعل هذا التجاوب لم يكن يتحول الى تيار شعبي لولا تأسيس الدولة اللبنانية وبروز الحركات القومية المتنوعة التي كانت، وما زالت، تدعو الى ذوبان لبنان الدولة في جسم قومي اكبر واشمل كالقومية السورية والقومية العربية ومشروع سوريا الكبرى، وجاءت الفينقة كردة فعل لهذه الحركات. ولا شك ان تأسيس الدولة اللبنانية واحتلال الموارنة الدور البارز في تدبير شؤونها السياسية والادارية كان له الأثر الفعال في عملية الانتقال من التركيز على الذاتية المارونية والتاريخ النضالي للطائفة عينها الى التركيز على الذاتية اللبنانية المميّزة.

وهكذا، من خلال هذا الانتقال تصبح المارونية عينها جزءاً لا يتجزأ

من الذات اللبنانية المميّزة، هذه عملية تبادلية يصعب التمييز فيها بين لبننة الموارنة ومورنة اللبنانيين. ويعبّر عن هذا الموقف بشكل واضح كل من يوسف السودا في كتابه **تاريخ لبنان الحضاري** (١٩٧٩) والأب بطرس ضو في كتابيه **تاريخ الموارنة: الوجه العسكري الماروني** (١٩٧٨) **وتاريخ الموارنة: لبنان في حياة المسيح** (١٩٨٠). يقول الأب بطرس ضو في هذا الصدد:

«الموارنة بمعظمهم من الشعب الفينيقي اللبناني اثنيا. وقد تلقوا بشارة الانجيل من الرهبان تلامذة مار مارون الوافدين من سورية في القرن الرابع والخامس والسادس للميلاد. المبشرون اتوا من سوريا لا الشعب. الشعب الماروني لبناني فينيقي يعيش فوق الأرض اللبنانية منذ الآف السنين. كثيرون يخلطون بين أصل الشعب واصل المذهب. الشعب لبناني وان كان صاحب المذهب مار مارون والمرسلون التابعون لمدرسته من سوريا» (ضو ١٩٧٨: ١٣).

وفي غمرة هذا التحول والتنقل من «اصل المذهب» الى «اصل الشعب»، وبالعكس يصبح لبنان شأناً دينياً وحضارياً فريداً، كما يصبح استمراراً ظهورياً (من الفلسفة الظهورية) لا ينقطع منذ نشأة الأديان والحضارة الى يومنا هذا. واعني «بالاستمرار الظهوري» التأرجح او التحول العفوي الذهني بين الماضي والحاضر كأنهما لحمة واحدة لا تتجزأ. وبهذا المنطق تصبح «عشتارتا»، أي عشتروت، بالنسبة الى الأب ضو، «المرأة اللبنانية فاتحة القارات وزارعة الحضارات»، وتصبح «الأمازونات»، بنات عشتارتا اللواتي اشتهرن بالفروسية، رمزاً للمقاتلات المارونيات في الحرب اللبنانية (ضو ١٩٧٨ : ١٧، ٣٩-٥٠). كما تصبح «اثينا» الفتاة الجبيلية (من جبيل) «المثال المسبق للمارونية، والمارونية نسخة عصرية عن اثينا» (ضو ١٩٧٨ : ٨٩).

وهكذا، وبهذا المنطق نفسه، يصبح لبنان موطن الاديان ومنبت الانسانية والرسالات الالهية، لا بل صاحب رسالة ودعوة خاصة به. يقول الأب بطرس ضو في معرض حديثه عن «لجوء المسيح الى لبنان» (ضو ١٩٨٠ : ٢٥٩):

«وافى (المسيح) لبنان ليشق الطريق امام رسله وكنيسته لنشر رسالته بين الامم مثلما نشرها هو بين اليهود. رسالته عالمية كونية تشمل الانسانية بأسرها. وكان على هذا الشمول ان ينطلق من ارض لبنان. وكان قدوم المسيح الى لبنان تكريساً لدعوة لبنان ورسالته الانسانية» (ضو ١٩٨٠: ٢٥٩).

كل من يقرأ هذه الكلمات بهدوء يتبين له كيف تحول لبنان من واقع فيزيقي جغرافي الى مصوّر ديني. فهو «ملجأ المسيح»، واليه اتى المسيح ليتمكن عن طريق رسله وكنيسته من نشر كلمة المسيحية في العالم. قصد المسيح لبنان تكريساً، يقول الأب ضو، «لدعوة لبنان ورسالته». فلبنان صاحب دعوة ورسالة، والمعروف ان الأنبياء والأولياء هم أصحاب الدعوات والرسالات. هذا يدل على أن «لبنان» على الصعيد الذهني الرموزي اصبح بمستوى الأنبياء والرسل. وتتكرر هذه التصوّرات هنا وهناك في كتابات الأب ضو وبأشكال مختلفة فيصبح لبنان مرّة أخرى «جنة عدن التي فيها خُلِقَ آدم وحواء جدّا الجنس البشري» (ضو ١٩٨٠: ٢٨٧). كما يصبح سهل البقاع ولبنان الشرقي «ارض المزارات المتعلقة بالآباء الأولين: آدم وهابيل وقايين وشيت ونوح واولاد نوح» (ضو ١٩٨٠: ٢٨٨-٢٩٨). ويصبح نوح «لبنانياً» و«سفينة نوح سفينة لبنانية صنعت من أرز لبنان» (ضو ١٩٨٠: ٣٢٢). ويتحول، هكذا، «سفر ايوب الى قطعة رائعة من الأدب اللبناني» (ضو ١٩٨٠: ٣٢٢). وجبل الأرز يتحوّل الى «ارز الرب» والى «جبل التجلّي» و«جبل الرب» (ضو ١٩٨٠: ٤٠٢-٤٠٣).

ليست هذه الأقوال والتصوّرات مجرد نزعة فردية شاءها الأب بطرس ضو هكذا ان تكون، انما هي حلقة من سلسلة متشعبة ومتنوعة ومتلاحمة تصب كلها في باب اندماج المارونية ذهنياً في لبنان مجتمع الذات المميّزة. فها هو جورج كسّاب في مسرحيته «المارونية» يقول: «المارونية هي مساحة لبنان الحضارية التي عمرها ستة آلاف سنة والتي منها الأديان الابراهيمية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والاسلامية[٧]». ثم يتابع قوله: «إذا كان لكل موجود واجب

---

[٧] الجدير بالذكر هنا أن المسيحية لا تصنّف عادة من الأديان الابراهيمية.

لوجوده فالمارونية هي واجب وجود الأديان السماوية كلها» (كسَّاب ١٩٨٠ : ١٥ـ١٦).

يقول كسّاب عن كتابه أنه مسرحية وان المارونية التي يتحدث عنها هي فلسفة جديدة سمّيت كذلك نسبة الى الفيلسوف اللبناني الدكتور مارون خوري، وهو رجل غير معروف بالاوساط الفلسفية. وعلى كل حال، فحوى هذه الفلسفة، كما يقول كساب، هو أن «الخلية ـ الفرد تعطي كامل وجودها للجسم ـ المجتمع بدافع المحبة لا بدافع الواجب» (كسَّاب ١٩٨٠ : ١٤). وعلى هذا الاساس يجعل كساب «المارونية» فلسفة كاملة وقائمة بحدّ ذاتها. هي النظرية الرابعة، يقول عنها، «النظرية العضوية» التي تقوم على أساس المحبة والتضحية وتلاحم الفرد بالمجتمع، أي العصبية، ولا تقوم على أساس المبدأ الروحاني كالنظرية المثالية، او على اساس الطبيعة كالنظرية المادية، او نظرية التعاقد الاجتماعي التي تقوم على أساس الحق والواجب، وبالتالي الدولة والقانون (كسَّاب ١٩٨٠: ٨ ـ١٤).

نحن نعرض هذه الآراء والاقوال لا من باب الوقوف على الواقع الفلسفي او التاريخي للموارنة، انما للوقوف على مبادىء التصوّر الذاتي لاستقلالية المجتمع الديني لديهم. من هنا نرى أن استقلالية المجتمع الديني لدى الموارنة تقع في اعتقادهم انهم امتداد واستمرار لحضارات قديمة (الفينقة) وان لبنان الذي هم اياه كان دائماً شأناً دينياً (مسيحياً) وحضارياً فريداً لا شأناً جغرافياً بحتاً. فلا عجب والحالة على ما هي أن تتخذ «القوات اللبنانية» «الحضارة» شعاراً لها خلال الحرب اللبنانية (١٩٧٥ـ. . .).

ما يغذّي هذا الموقف الاعتقاد الآخر أن لبنان ليس شأناً دينياً وحضارياً قديماً مميّزاً فحسب انما له خصائص ذاتية، «خصائص تحدد لبنان في ذاته»، كما يقول الدكتور شارل مالك (١٩٧٤ : ١٠). ويذكر الدكتور مالك من هذه الخصائص عشرا وهي: «الجبل الفريد، والقرية اللبنانية الفذة، ومركز لبنان السياحي، تجارته العالمية، ظاهرة الاغتراب اللبناني، التواجد المسيحي والاسلامي السمح، الحرية الكيانية، الانفتاح على العالم، معنى لبنان

الفكري، واسهام لبنان في المعترك الدولي» (مالك ١٩٧٤: ١٠-١١). ليس المهم أن تكون هذه الخصائص هي بالفعل مميّزة للبنان دون سواه من البلدان المحيطة به، انما المهم اعتبارها هكذا. فكل من طلب التميّز لا بد ان يجده. ففرادة «الجبل اللبناني» هي في الاعتقاد انه فريد، مثله مثل جبال العلويين وجبل الدروز او جبل العرب وجبال الأطلس في المغرب وغيرها. كذلك «فذاذة القرية اللبنانية» هي في الاعتقاد انها فذّة وفريدة، مثلها مثل القرى في فلسطين وسورية وشمال العراق وبلاد البربر في شمال افريقيا.

إن التصوّر الذهني للبنان الذات المميّزة هو الذي يستتبع اعتبار كل ما في لبنان «خصائص» تحدده في ذاته فيصبح الهواء والماء والسماء، واللوزة والسنديانة «ومرقد العنزة»، والكبة والتبولة والحمص بالطحينة والشنكليش وغيرها امور كثيرة كلها فريدة[٨]. إذا كان لبنان فريداً فكل ما فيه فريد. والعكس صحيح. فكل من يعتقد ان لبنان يشارك محيطه المفاهيم والطبيعة والرموز لا يرى فيه عنصري التمايز والفرادة.

هذه المسلمات الايديولوجية عن لبنان الذات المميّزة، إن كان لجهة التاريخ وبروز الامارتين المعنية والشهابية حتى الاستقلال، أو لجهة منبت الحضارات القديمة وفرادة الحضارة الحديثة، هذه المسلمات ما هي سوى انعكاس لاستقلالية المجتمع الديني المسيحي في لبنان، المسيحي عامة والماروني خاصة. غير أن هذه النظرة الاستقلالية للمجتمع الديني لم يكن يكتب لها البقاء والاستمرار لولا وجود التنظيم الديني الدقيق والفعّال في صفوف الموارنة ـ التنظيم الكنسي والرهباني على حدّ سواء. وهذا ما سنتناوله في الفصول اللاحقة.

---

[٨] للتفصيل راجع شارل مالك في كتابه **لبنان في ذاته** (١٩٧٤).

الفصل الثاني عشر

تنظيم الدين وتنظيم الطوائف

كنا ونحن نكتب الفصول السابقة عن ايديولوجية الدين وايديولوجية الطوائف أمام خيارين: فاما أن نتناول الأيديولوجيا والتنظيم معاً ونبحث في امرهما مجتمعين بالنسبة لكل طائفة على حدة، أو أن نبحث في الايديولوجيات اولاً ومن ثم نعود الى البحث في التنظيمات الدينية. وقد آثرنا الخيار الثاني لاعتقادنا ان هذه الطريقة في البحث تسهل لنا المقارنة بين الطوائف مع التركيز على حدود التفاعل بينها بدلاً من التركيز على بنية كل منها وكأنها شأن منفصل عن المحيط الديني الذي تنتمي (الطوائف) اليه. وعلى كل حال، نحن ما زلنا نبحث في هذه الأمور كلها انطلاقاً من النظرية الاساسية لهذه الدراسة، وهي أن الطوائف ادوات تنظيمية ضابطة تفعل في المجتمعات التي تتمركز في الملاحق خارج نطاق سيطرة الدولة المركزية وسلطانها. ومن هذا المنطلق حاولنا الفصل بين مفهوم «السيادة» بالنسبة للدين ومفهوم السيادة بالنسبة للطوائف. وقلنا في هذا الصدد أن القول بسيادة الشرع (قول السنة) يستدعي بناء السلطة المركزية الجامعة، أي الدولة، بينما يستدعي القول بسيادة المجتمع الديني (قول الطوائف) بناء المجتمع المستقل المميّز والخاص، وهذا ما عبّرنا عنه بمفهوم استقلالية المجتمع الديني.

وقلنا أن هذه الاستقلالية تقوم على دعامتين: الدعامة الايديولوجية

والدعامة التنظيمية. وتشمل الدعامة الايديولوجية المسلمات او التصورات الذاتية التي لا تقبل الجدل والتي تتعلق بطبيعة تكوين ونشأة المجتمع الديني واستمراره، وهذا ما تناولناه في الفصول السابقة. اما الدعـامة التنـظيمية فتشمل بنوع خاص تركيبة علماء الدين والدور او الادوار التي يؤدونها في المجتمع لجهة ضبطه وتوجيهه. هذا مع العلم ان الشأن التنظيمي ينبع من الشأن الايديولوجي، يتلازم أو يتجانس معه، ولكن لا يتطابق الواحد مع الأخر تطابقاً كلياً: الشأن الواحد قد يستتبع الآخر ولا يقرره او يحدد تفاصيل بنيته وبنائه. وبسبب هذا الامر نرى أن الطوائف التي تتلاقى ايديولوجياً قد لا تتلاقى تنظيمياً. والعكس صحيح.

وبالرغم من تمايز الطوائف في ما بينها من الناحية التنظيمية فهي تتلاقى في الدور او الأدوار التي تؤديها هذه التنظيمات بالنسبة الى استقلالية المجتمع الديني وسيادته. هي تتلاقى في الشكل لا في المضمون، شأنها بذلك شأن الايديولوجيا الدينية تماماً. وهنا نطرح على أنفسنا السؤال او التساؤل الذي كنا طرحناه سابقاً بشأن الايديولوجيا الدينية: السؤال يركز على تنظيم الدين وتنظيم الطوائف تماماً كما ركز سابقاً على ايديولوجيـة الدين وايـديولـوجية الطوائف. بمعنى آخر، إذا كان الدين السنّة، دين الحكم والسلطة المركزية في مسار التاريخ العربي الاسلامي، أدّى الى بلورة ايديولوجية دينية تركز على «الخلافة» و «البطل» و «الاجماع» و «اهل الحل والعقد» وغيرها، فما هي التنظيمات الدينية التي تتجانس او تتكيّف على هذا النوع من الايديولوجيا؟ وعطفاً على ذلك، إذا كانت الطوائف ادوات ضابطة تفعل في المجتمعات الواقعة خارج سيطرة الدولة المركزية وسلطانها، والتي من هذا الموقع تبنّت ايديولوجيات دينية تركز على استقلالية المجتمع الديني بدلاً من التركيز على استقلالية الشرع والسلطة المركزية وسيادتها، إذا كان الأمر كذلك فما هي بالتالي التنظيمات التي ترعى هذه الاستقلالية وتدعمها؟

وفي معرض بحثنا في هذه التساؤلات لا بد لنا من التمييز بين مبدأين من مبادىء الضبط: المبدأ الاول الذي يقوم على استعمال القسر والمقاييس

المعيارية Standardized في الحكم، والثاني الذي يقوم على الروابط الاجتماعية والخلقية. المبدأ الأول يتلازم مع الدولة والسلطة المركزية، والمبدأ الثاني يتلازم مع تركيبة المجموعات الطبيعية كالعشائر والقبائل، أو المجموعات الدينية الصغيرة نسبياً كالطوائف، او المجموعات الطوعية الصغيرة كالزمر و «الجيَر» والصداقات. ان كل من يطّلع على نظم الضبط الاجتماعي في المجتمعات الدينية عندنا يجد أن السنة، أهل الدولة والحكم المركزي، قد طوّروا نظاماً قوامه القسر الشرعي والمقاييس المعيارية بينما طوّرت الطوائف نظماً اخرى قوامها العزل والفصل و «التبرية» والتحريم وغيرها من المقاييس الخلقية الاخرى.

خذ على سبيل المثال كيفية التعاطي مع الزاني او الزانية، مع السارق او السارقة، المطلق او المطلقة. الزاني او الزانية في الشرع السني يجلد او يرجم او يقتل (وللزانية الحجر)، والسارق او السارقة تقطع يده، وكل هذه وسائل قسرية. أما الاباضيون والدروز واليزيديون، أي المجتمعات الطائفية، فيعزلون او يفصلون مرتكبي فعل الزنى او السرقة. الاباضيون يضعون الزانية في «البراءة»، أي في العزل عن المجتمع حتى «تبرأ» وبراءتها في يد «العزّابة» وهم شلّة من النساء او الرجال ممن عرفوا بالصدق والورع والائتمان على التقاليد الدينية. الزنى عند الدروز من الكبائر، ولا تجوز «الرحمة» او الترحم على مرتكبي الكبائر وهي القتل والزنى والفاحشة. وعند الاباضيين لا يجوز زواج الزانية مرّة اخرى، وهو ضرب من ضروب العزل الاجتماعي. المطلقة عند الدروز لا ترى زوجها مرّة اخرى ولا تختلي به ولا تجلس في مجلسه، بينما يجوز للمطلقة عند السنة (او الشيعة) ان تعقد نكاحها الثاني على زوجها الاول بعد تطليقه طلاقاً بائناً، والزواج من رجل آخر ولو عن طريق ما يعرف عندنا في لبنان في صفوف العامة «بالتجحيش»، أي زواج المطلقة من رجل ثان قبل عودتها الى عصمة زوجها الأول.

اوردت هذه الأمثلة بهذا الشكل المقتضب لأبيّن أمراً اساسياً وهو أن تكيّف الشرع السنّي على نظم الدولة والسلطة المركزية جعله يتبنّى اللجوء الى

القسر كالجلد والرجم وقطع اليد في عملية الضبط الاجتماعي، شأنه بذلك شأن كل شرع وقانون يتكيف على تركيبة الدولة والنظم المركزية. أما الفصل والعزل والبراءة والرحمة أو الترحم فهي وسائل خلقية ضابطة تتكيف على تركيبة المجموعات الصغيرة المستقلة كالطوائف والعشائر والقبائل، أو شبه المستقلة كالزمر والجِيَر والصداقات. ثم ان هذه المقاييس القسرية بطبيعة تكوينها قابلة للتعيير العام أي تطبيقها على الجميع بشكل متواز ولو غير متكافىء، هذا بخلاف المقاييس الخلقية التي لا يمكن تعييرها بشكل دقيق إذ انها بطبيعة تكوينها تتغاير ولا تتعيّر - تتغاير مع بنية الجماعة وحجمها ومدى تماسكها الداخلي.

ولعل الفرق بين «الظاهر» و «الباطن» يكمن في هذا التمايز بين المقاييس المعيّرة والمقاييس المتغايرة. فكل من يهتم بمبدأ التعيير عليه أن يأخذ «بالظاهر»، وكل من يهتم بمبدأ «التغاير» عليه ان يأخذ «بالباطن». هذا يعني أن «الظاهر»، كالوسائل القسرية، يتكيف على تركيبة الدولة والسلطة المركزية، بينما يتكيف «الباطن»، كالوسائل الخلقية، على مبدأ تركيبة المجموعات واستقلالها.

من هذا المنطلق يمكن القول ان المعنى الذي اعطي تقليدياً او كلاسيكياً «للظاهر» و «الباطن»، أي ظاهر المعنى وباطن المعنى ما هو سوى انعكاس لاهتمام الفكر او العقل العربي في فلسفة المعاني اكثر من اهتمامه في نظم المجتمع وتركيبة السلطة المركزية ووسائل الضبط الاجتماعي.

ويندرج في هذه المنظومة ايضاً التمييز بين الاسلام والايمان، هكذا على أساس ان الأول اقرار بالدين كسياسة عامة في المجتمع، والثاني اقرار وجداني يتمحور حول الشخص عينه. فالسنة، أهل الحكم، الذين كيّفوا نظم الدين على نظم السلطة المركزية لا يفرّقون بين هذا وذاك، فالاسلام ايمان والايمان هو الاسلام. بتعبير آخر، يصبح اقرار مبادىء الله وشريعته في المجتمع هي عينها مقياس الايمان به، والخروج عن مجموعية الايمان، او قل الاجماع، هو ضرب من ضروب الزندقة. من هنا، ان اسلام المسلم لدى السنة ليس حقاً

مكتسباً بيده، انما هو حق المجتمع المسلم عليه: ايمانه سياسة عامة لا يجوز له التصرف بها كما يشاء. بخلاف هذا كله نرى ان الطوائف التي كيّفت نظم الدين على مبدأ استقلالية المجتمع الديني وسيادته تميّز بين الاسلام والايمان، هكذا جاعلة الايمان ارفع من الاسلام. وفي هذا السياق يقول الزيود عن انفسهم أنهم «المؤمنون» والآخرون «مسلمون»، ويقول الاباضيون أنه «في كل نفس امام»، أي اولية الايمان على الدين. وهكذا جعل الدروز والعلويون الايمان باب معرفة «الباطن» وجعلوا الاسلام باب معرفة «الظاهر»، ولا يكتمل الدين إلا بمعرفة «الباطن».

هذا التمايز بين نظم الدين المكيّفة على نظم الدولة والسلطة المركزية (السنة) وتلك المتكيّفة على مبدأ استقلالية المجتمع الديني وسيادته (الطوائف) يزداد وضوحاً في البحث التالي عن التنظيم الديني، اي كيفية استعضاء علماء الدين وطبيعة ارتباطاتهم بالمجتمع والأدوار التي يؤدونها فيه. ونحن إذ نبحث هذه الأمور سنشير بالطبع الى تلازم الايديولوجيا بالتنظيم الديني، وبالعكس.

١ ـ علماء الدين في الاسلام

قبل البحث في التنظيم الديني لدى الطوائف لا بد لنا من قول كلمة عن وضع او مكانة علماء الدين في الاسلام بشكل عام. فقد كثر القول عن الاسلام انه لا يفرق بين الدين والدنيا، وأن الدنيا، كما يقول الشيخ مهدي شمس الدين، لا تقابل الدين انما تقابل الآخرة، فيقال دنيا وآخرة، أما «الدين فينظم حركة الانسان في الدنيا ومصيره في الآخرة» (شمس الدين ١٩٨٠: ٨٥). من هنا ينبثق المبدأ التوحيدي في الاسلام الذي يجمع بين الصفة المادية والصفة الروحية، «ويجعل كل واحد منها ضرورياً للآخر بدل ان يجعل منه ضداً له» (شمس الدين ١٩٨٠: ١٦٤). فإذا كان الدين منظم لحركة الانسان في الدنيا ومصيره في الآخرة عن طريق الجمع بين وضعه المادي والروحي، فلا يمكن إذاك الأخذ بمبدأ فصل الدين عن الدولة كمدخل

علماني الى تنظيم شؤون المجتمع. هكذا، «لأنه ليس هناك في الاسلام اصلاً تناقض بين الدولة والدين، أو بين الدين والدنيا، فالاثنان يتكاملان في حياة المجتمع المادية والروحية[1]».

جاء هذا القول على لسان الشيخ مهدي شمس الدين في معرض نقده للفكر العلماني والدعوة الى العلمنة في لبنان وسائر البلدان العربية[2]. يقول، وعن حق، أن العلمنة نشأت في اوروبا المسيحية بسبب الفصل الايديولوجي، أو التناقض القائم بين الدين والدنيا، وبالتالي بين الكنيسة والدولة وبين «الله» و «قيصر». وطالما ان هذا الفصل لا يقوم اساساً في الاسلام فلا تسوى امور المجتمع بفصل الواحد عن الآخر. وإذا تعذّر الفصل بين الدين والدنيا وبين الله وقيصر فلا يمكن بالتالي الفصل، ولو نظرياً، بين «الفقهاء» و«السياسيين». يقول الشيخ مهدي:

«لقد كان ثمة فقهاء وكان ثمة سياسيون بلا شك، ولكن لم يكن بينهما تناقض، لأنهما جميعاً يصدرون عن رؤية واحدة للكون والحياة والانسان (شمس الدين ١٩٨٠: ١٦٤). فالعلاقة بين الفقهاء او علماء الدين والسياسيين او السلاطين هي علاقة تكامل لا تناقض، فالسياسي يمارس السياسة والادارة على ضوء النظرية التي يبلورها الفقيه، والفقيه يمارس نشاطه في حقل الشريعة ليستهدي بها الحاكم (شمس الدين ١٩٨٠: ١٦٤-١٦٥). بالطبع، هذا التكامل في الأدوار لا يعني انهما دائماً على وفاق من أمر الدين، فإذا ما اصرّ الحاكم ان يكون «قيصراً»، فإن ذلك قد يؤدي الى الثورة» (شمس الدين ١٩٨٠: ١٦٥).

وبسبب هذا التكامل في الأدوار، يقول الشيخ مهدي:

«لم يتحول العلماء (علماء الدين) الى «طبقة» في أي عصر من العصور الاسلامية، والتعبير عنهم برجال الدين تعبير دخيل في الثقافة الاسلامية واللغة العربية جاء من التأثير الفكري لأوروبا، والتعبير الشائع المتداول هو «العلماء»، او «علماء الدين» وهو نظير قولنا المهندسون علماء الهندسة، علماء الكيمياء... الخ» (شمس الدين ١٩٨٠: ١٦٥).

---

[1] للتفصيل راجع شمس الدين (١٩٨٠: ١٦٤-١٦٥).
[2] للتفصيل راجع كتاب الشيخ شمس الدين: **العلمانية** (١٩٨٠).

من هنا يقول الشيخ مهدي:

«ان من وسائل الخداع والتمويه ترجمة المصطلح الذي يدل على «اللادينية» في اللغات الأوروبية «بعلمانية»، لتكون انطباعاً لدى الانسان الساذج بأن هذه الدعوة تتصل بالعلم وتنبع منه، مستغلين الخطأ الاشتقاقي لايجاد اللَّبس بين النسبة الى «عِلم» وبين النسبة الى «عالم». فهي ليست عِلمانية نسبة الى عِلم، انما هي عَلمانية نسبة الى عالم» (شمس الدين ١٩٨٠ : ٨٥).

نحن في هذا الفصل من الكتاب لا نهتم بمفهوم العلمنة ونشأتها في المجتمع الأوروبي بقدر ما نهتم بمكانة علماء الدين في المجتمع الاسلامي. فليس هناك من شك من أن نشأة العلمنة في المجتمع الأوروبي تعود الى مبدأ التناقض او قل الفصل الايديولوجي بين «مملكة الله» و «مملكة القيصر» أي الانسان، او بين الدين والدنيا. وبالفعل ان الطريقة التي تناول بها الشيخ مهدي شمس الدين هذا الموضوع في كتابه **العَلمانية** تثير الاعجاب، بالرغم من أننا لا نوافقه الرأي في قوله أن «العلمنة» كما ظهرت في أوروبا تنظم شؤون المجتمع بمعزل عن الدين[٣]، إذ اننا نعتقد أن للدين، كان وما يزال، أثراً كبيراً في تنظيم شؤون المجتمع المسيحي في أوروبا وخاصة في شؤون الاحوال الشخصية والتنظيم العائلي وحتى السياسي وغيرها، ولذلك لا يمكن فهم العلمنة الأوروبية من باب اللادينية. سنعود الى هذا الموضوع في الفصل الأخير من هذا الكتاب. ما يهمنا في هذا البحث هو مفهوم العلم بالنسبة للعالِم. وبالتالي مفهوم علماء الدين لجهة كونهم فئة، ولا اقول «طبقة»، مختصة تقوم بأدوار مميّزة في المجتمع.

إن الفصل بين العِلم والعالَم بهذا الشكل القاطع لا يصح إلا إذا اعتبرنا من العِلم المعنى الديني لا المعنى المنهجي المشتق من العلوم كالعلوم الفيزيقية والتطبيقية والاجتماعية ومنها الطب والهندسة والانثروبولوجيا والسوسيولوجيا وغيرها. فالعِلم في اللغة العربية قد يعني التوصل الى معرفة المصير النهائي للانسان والمجتمع بقدر ما يعني البحوث الاختبارية. يقول

---

[٣] راجع شمس الدين(١٩٨٠ : ٨٥).

كاشف الغطاء في كتابه اصل الشيعة واصولها عن المعنى الأول لعِلم بأن «الدين عِلم وعمل» (كاشف الغطاء لا.ت.: ١٠١). وتأتي لفظة عِلم هنا بمعنى معرفة او الايمان بالدينونة والميعاد، وتأتي لفظة عَمَل بمعنى العبادة لا بمعنى النشاط الجسماني والانتاج. ومن ضمن هذا المعنى «لعِلم» يجب فهم الأحاديث التي يستند اليها الخميني في كتابه الجمهورية الاسلامية أو ولاية فقيه (١٩٧٩) والتي يدعو فيها الى تولي «علماء» الدين شأن الحكم والحكومة في غيبة الامام. ومن هذه الأحاديث: «العلماء ورثة الأنبياء»، «علماء امتي كسائر الأنبياء قبلي»، «علماء امتي كأنبياء بني اسرائيل»، «العلماء بمنزلة موسى وعيسى» (الخميني ١٩٧٩: ٩٤ـ٩٥). فالعلم هنا، ومنه «علماء الدين»، لا يتوافق قطعاً مع المعنى المادي لعالَم. أما العلم بمعناه المنهجي، أي أن المعرفة، كل معرفة، تخضع، أو يجب أن تخضع، للبحوث الاختبارية عن طريق التحكم الكامل بالمتغيرات والظروف ـ هذا النوع من العِلم فموضعه «العالَم» الطبيعة بما فيها الانسان والمجتمع الانساني. وبهذا المعنى يتوافق العِلم مع العالَم توافقاً تاماً.

على كل حال، إذا كان العِلم عِلم «الدينونة» و «الميعاد»، والعلماء ورثة الأنبياء، بمنزلة موسى وعيسى، فهم فئة مميّزة اجتماعياً وذلك لجهة «المعرفة» التي يكتسبونها عن طريق التعلّم المتخصص والممارسة المتخصصة، وبالتالي عن طريق الأدوار التي يؤدونها في المجتمع بفضل هذه المعرفة. العلماء، علماء الدين في الاسلام، فئة متخصصة ومميّزة عن الآخرين بالنسبة لمجالات عدة من مجالات التفاعل. فهم يميّزون انفسهم عن الآخرين باللباس واللحى والعمائم التي كثيراً ما ترمز الى درجات متنوعة من المعرفة الدينية والقيمة الاجتماعية. يتكلمون الفصحى بنبرات قرآنية مشددين على الاحاديث النبوية وسير الأئمة والسلف الصالح. دورهم في المجتمع دور الموجّه والمَرْجع في الشؤون الشرعية وفي امور الفصل بين الحلال والحرام. وهم إذ يؤدون هذه الأدوار ينظرون الى أنفسهم كما ينظر المجتمع اليهم وكأنهم «فئة مميّزة» يتفاعل معهم الناس على هذا الأساس.

فإذا كان «العُلماء» فئة مميّزة بفعل اعدادهم التربوي المختص[٤] ولكونهم يؤدون ادواراً مختصة ومميّزة في المجتمع ـ شأنهم بذلك على الصعيد المنهجي شأن الأطباء والمهندسين والنجارين والحدادين، كلّ ضمن حقل اختصاصه ـ فهل انهم من خلال ادائهم لهذا الدور يقفون موقف «التناقض» ام موقف «التكامل» من السياسيين واهل السلطة والسلطان؟

لا يمكن الاجابة على هذا السؤال دون التمييز بين الأيديولوجيا والمسلك، أو قل بين الدين والتاريخ. فمن الناحية الايديولوجية الدينية، أي الحالة التي يجب أن تكون، وقد تكون او لا تكون، لا يتناقض دور الفقيه او عالم الدين مع دور السياسي او صاحب السلطة والسلطان، كلاهما يعملان لانفاذ شرع الله وكلمته في المجتمع، فالدين ينظم الحياة في الدنيا والآخرة. غير أنه من الناحية المسلكية والتاريخية فقد يقع، أو قل وَقع، التناقض بين الفئتين في فترات متعددة وكثيرة، وذلك ابتداء من الخلافة الأولى وانتهاء بثورة الخميني في ايران حديثاً. **والواقع هو أن «التكامل» عينه قد يصبح مطلباً سياسياً يؤدي الى التناقض وبالتالي الثورات ضد حكم قيصر وفرعون.** فالثورات والانتفاضات الشعبية في ديار الاسلام كثيراً ما كانت تركز على جنوح السلطان عن دين الله، أي انها تركز على غياب التكامل بين الفقيه والسياسي. وهذا بالضبط ما عناه الشيخ مهدي شمس الدين بقوله: «وحين كان الحاكم يصرّ على أن يكون قيصراً، فإن ذلك كان يؤدي في الغالب الى احتجاج كبير قد ينتهي بالثورة» (شمس الدين ١٩٨٠: ١٦٥). ومن هذه الزاوية يميّز الفقهاء كابن خلدون، مثلاً، بين الامام الذي يستمد قوته من الشرع الديني والأمير الذي يعتمد على العصبية والقسر. لذلك أجاز ابن خلدون الثورة على الامير ولم يجزها على الامام موضع الاجماع والثقة. ويجاري ابن خلدون في هذا التفكير، ولو بطريقة مختلفة، مجمل الفقه الشيعي الذي

---

[٤] فليعتبر القارىء ما للأزهر في مصر وجامعة القرويين في المغرب من أهمية في اعداد علماء السنّة، وما للنجف وكربلاء في العراق وقم ومشهد في ايران من أهمية في اعداد علماء الشيعة.

يجيز الثورة على الحاكم الظالم متخذاً من واقعة كربلاء وشهادة الحسين عبرة دينية وتاريخية مثلى.

ومن هذه الزاوية ايضاً، زاوية اعادة التكامل بين السياسي والفقيه عن طريق الثورة على الحاكم الجائر الذي يخرج عن دين الله وشرعه، يجب فهم الحركات الدينية التي ظهرت في التاريخ العربي الاسلامي ابتداء من ثورة الخوارج وبروز التشيّع وانتهاء بالحركات الدينية المعاصرة كالاخوان المسلمين وحركة الهجرة والتكفير في مصر، والثورة الاسلامية في ايران، وحزب التحرير في الأردن، وفتيان محمد والشباب المسلم في سورية، وجند الله وحزب الله وحركة التوحيد في لبنان وغيرها من الحركات الدينية المنتشرة في العالم العربي الاسلامي. هذه الحركات التي تقف من الحكم والسلطة المركزية موقف المعارض الداعي الى «العودة الى أصول الدين» وانفاذ شرع الله في المجتمع. ثم ان جميع هذه الحركات الدينية المعارضة للحكم، وان تشعّبت اسماؤها، كانت وما زالت تنطلق من مبدأ اساسي وهو وقوع الانفصام أو «التناقض» بين الحكم المتمثل بالسلطان ومتطلبات الدين كما يراها او يبلورها العلماء. وعلى هذا الأساس كانت هذه الحركات تدعو الى اقامة «التكامل» بين الحكم والدين حيث برأيها وقع «التناقض» المسلكي، أي خروج الحُكْم عن الدين.

ولا شك أن استمرار ظهور هذه الحركات الدينية الداعية الى اقامة التكامل بين السلطة المركزية والتعاليم الدينية، أي بين السياسي والفقيه، هو دليل واضح على وقوع التناقض المسلكي حيث تدعو الايديولوجية الدينية الى «التكامل». وهنا تبرز ظاهرة مهمة إذا ما نحن قارنا من الناحية المسلكية بين الاسلام في ديار العرب والمسيحية في اوروبا الحديثة.

يظهر أن ما حدث في اوروبا المعاصرة يختلف اختلافاً جوهرياً عما يحدث في ديار الاسلام. «فالتناقض» الأيديولوجي في المسيحية بين مملكة الله ومملكة القيصر قد أدّى في اوروبا الى اقامة التوافق او التكامل المسلكي بين السياسيين والكهنوت وذلك عن طريق بناء الدولة الحديثة التي تفصل بين سلطة الدين، ولا أقول الدين، وشؤون الدولة. هذا، ان دل على شيء،

فهو أن القضية ليست قضية «تكامل» أو «تناقض» هكذا وبشكل مطلق، انما هي في كيفية وقوع هذا التكامل والتناقض بالنسبة الى الايديولوجيا والمسلك، أي الدين الثابت والتاريخ، أي الاداء التاريخي الزمني المتغير. وهذا بالضبط ما عنيناه بقولنا أن «التكامل» بين الحكم والدين المتمثل بالسياسي والفقيه على الصعيد المسلكي والتاريخي قد يصبح مطلباً سياسياً (الثورة) بدافع وقوعه ايديولوجياً. أي أن ينتقل «التكامل» المفروض وجوده على الصعيد الايديولوجي الى الصعيد المسلكي التطبيقي، وبذلك يحل «التكامل» محل «التناقض».

ثم ان أحداً لا يتوقع انجاز «التكامل» المسلكي بين السياسيين وعلماء الدين في الاسلام عن طريق الفصل بين الدولة وسلطة الدين، وذلك لسبب بسيط واساسي وهو أن الدين في الاسلام سياسة عامة يجب انفاذها في المجتمع وليس شأناً شخصياً فحسب. هذا يعني أن عملية تكيّف الدين على نظم الدولة والسلطة المركزية في الاسلام لا يمكن ان تتخذ القالب او النموذج نفسه الذي اتخذته في اوروبا المسيحية ـ اي الأخذ بمبدأ فصل سلطة الدين عن شؤون السلطة السياسية. ثم ان نظم التغيير عينها غالباً ما تأتي من خلال النماذج والمفاهيم والتقاليد والايديولوجيات السائدة في المجتمع، أي من خلال ما هو قائم، وليس من خلال ما سيكون. ولعل الأخذ بمبدأ فصل سلطة الدين عن تركيبة الدولة السياسية في أوروبا المعاصرة على الصعيد المسلكي هو نفسه انعكاس لمبدأ فصل مملكة الله عن مملكة القيصر ايديولوجياً في المسيحية. فإذا كان الأمر كذلك فالارجح ان مطلب التكامل الايديولوجي بين السياسي والفقيه في الاسلام سيؤدي الى ايجاد صيغات جديدة «يتكامل» فيها الاثنان مسلكياً، وهو الأمر الذي لم يحصل بعد، وذلك بشهادة ظهور الحركات الدينية المعاصرة والمعارضة والتي تدعو الى اقامة «التكامل» بين الدين والحكم على الصعيد المسلكي على اساس انه واقع ايديولوجي في الاسلام.

كيف يمكن أن يحصل هذا التكامل من الناحية المسلكية؟ امر سنعود اليه في الفصل الأخير من هذا الكتاب. ما اردنا اثارته هنا هو موضوع موقف

علماء الدين من السلطة المركزية والحكم المركزي. فالقول، مثلاً، أن «لا كهنوت في الاسلام»، وهو قول شائع جداً لدى المستشرقين° الذين نقلوه بدورهم عن بعض فقهاء المسلمين، قول مبسط جداً، خصوصاً إذا ما عنينا بهذا القول عدم وجود التناقض بين السياسي والفقيه.

بالطبع، ان نوعية التناقض بين السياسي والفقيه، أو قل بين الحكم والدين، وكيفية وقوعه لا يمكن ان يتطابق ما بين المسيحية والاسلام خصوصاً إذا ما نحن قارنا بين موقع علماء الدين في الاسلام بموقع الكهنوت في المسيحية، وذلك لاختلاف الاتجاهات والممارسات الدينية لدى الفريقين. يكفي ان نشير باختصار الى أن رجال الكهنوت (الكهنة) في المسيحية هم أهل اختصاص في الطقوس التي تؤدي الى خلاص الانسان الابدي، والطقوس كلها تركز على مبدأ تقبّل المسيح، طريق الخلاص، وجدانياً. هذا الدور لا يصح في علماء الدين في الاسلام وهم المسؤولون عن انفاذ شرع الله وكلمته في المجتمع، هم اهل اختصاص في الشرع الديني الذي يؤدي اتباعه الى الخلود والخلاص. فلا عجب اذن ان نرى المسيحيين يركزون على المحبة، أي تقبل المسيح، بينما يركز المسلمون على العدل، أي شرع الله ودينه. **المحبة في المسيحية تقابل العدل في الاسلام.**

غير أن الدور الذي يؤديه علماء الدين في الاسلام ليس هو اياه في جميع المذاهب، إذ انه يختلف باختلاف طبيعة تكون المجتمع الديني، التصور الذاتي للمجتمع، كما يختلف باختلاف تكيّف التنظيم الديني على السلطة المركزية. فمن أهم مقولات هذا الكتاب هو أن التنظيم الديني لدى السنة يتكيف على نظم الدولة والسلطة المركزية، بينما يتكيّف التنظيم الديني لدى الطوائف على مبدأ استقلالية المجتمع الديني وسيادته ـ شأن التنظيم الديني في هذا الأمر شأن الايديولوجيا الدينية تماماً.

° راجع، مثلاً، جيب (١٩٧٥) او غلنر (١٩٨١).

٢ ـ التنظيم الديني لدى السنّة: التكيف على نظم السلطة المركزية

من أهم مظاهر تكيّف التنظيم الديني لدى السنة على نظم الدولة والسلطة المركزية هي الأولية المعطاة للشريعة والتشريع في الدين، وبالتالي لأهل الاختصاص في الشرع الديني أي الفقهاء والقضاة. وتظهر هذه الأولية في طريقة تنظيم التعليم الديني كما تظهر في التركيز على استنباط الشرع من سيرة النبي محمد (ﷺ) وسير السلف الصالح. التعليم الديني لدى السنة نظام مكشوف وصريح ومباح لكل من طلبه. هو مباح بشكل معياري، أي ان اكتسابه شأن تدرّجي يرتقي الطالب اليه من مرتبة الى اخرى وفقاً لجهده وقدرته الشخصية. وفي عهد جمال عبد الناصر في مصر حُدِّث التعليم الديني في جامعة الأزهر بشكل يتوافق تماماً مع العلوم الاخرى. يدخل الطالب الجامعة ويرتقي في صفوفها سنة بعد سنة حتى التخرج اما بشهادة ماجستير او دكتوراه في العلوم الدينية. فالمعرفة الدينية خاضعة للاكتساب الشخصي المبرمج، فلا هي بسرّ ولا هي «بطاقة» باطنية يتوارثها «الخواص» جيلاً بعد جيل.

ثم ان التعليم الديني هو هكذا مكشوف وصريح ومباح بشكل معياري لأنه يركز في الاساس على الشريعة والشرائع، اي تنظيم الحياة البشرية في المجتمع البشري وفقاً لشريعة الله كما جاءت في القرآن الكريم وعاشها او خبرها الانبياء والسلف الصالح من المهاجرين والانصار. فاتخاذ النبي لزوجات عديدات، مثلاً، كان الهدف منه وضع الشروط التشريعية للزواج في الاسلام. كذلك العهود والمواثيق التي قطعها لأهل الكتاب في خيبر وتبوك وغيرها، كان الهدف منها تنظيم اوضاعهم في دولة الاسلام في كل زمان ومكان[٦] فالدين ينظّم حياة الانسان في الدنيا والآخرة. والواقع ان اهتمام التعليم الديني باللغة والتاريخ وسير الأنبياء والصالحين ما هو إلا من باب ترجمة المفاهيم والمسالك الدينية الى شرع منظّم. ولهذا نرى انه من الناحية

---

[٦] راجع كتاب انطوان فتال (١٩٥٨).

الرسمية الصرف لا تعترف السلطات السنية إلا بأهل الاختصاص في الشرع والتشريع، أي القضاة والفقهاء على اختلاف مذاهبهم، هؤلاء الذين يعملون على انفاذ دين الله في المجتمع قياساً على المذاهب الأربعة المعترف بها رسمياً وهي المذهب الحنبلي والحنفي والشافعي والمالكي. ولشدّة تكيّف السنة على معطيات السلطة المركزية ونظمها، حصروا طرق الشرع والتشريع في اربعة مذاهب كان اعترف بها رسمياً من قبل الدولة في عهد المتوكل (٢٣٢ـ٢٤٧ هـ)الخليفة العباسي العاشر.

المهم هو أن «حصر» باب التشريع و «الاجتهاد» في اربعة مذاهب جاء نتيجة لقرار سياسي بحت، إذ استبعد منها المذهب الجعفري (نسبة الى جعفر الصادق) لأسباب سياسية صرفة. يقول المستشرق جيب في هذا الصدد ان الحكم في زمن المتوكل لكان اعترف بالفقه الجعفري كمذهب تتبناه الدولة لو لم يقم الشيعة آنذاك بانتفاضات سياسية متفرقة في أرجاء المملكة العباسية (جيب ١٩٧٥ : ١٢). ومما يؤيد صحة هذا القول هو أن التغاير بين الفقه الجعفري والمذاهب الأربعة الاخرى ليس اعمق من تغاير هذه المذاهب في ما بينها.

غير أن تغاير هذه المذاهب في الشؤون الفقهية، وإن كان يدل على وقوع الخلاف في التفسير والاسناد، فقد وفر، وما زال، لأهل الحكم وللعامة من الناس في آن مدخلاً للتصرف الحر سعياً وراء المصلحة العامة او الخاصة وفقاً للحاجة ومقتضيات الظروف. وهذا امر مهم جداً في مسيرة التطور والبناء إذ انه لا يوفّر الأساليب الضرورية للتكيف على الظروف والاحوال المستجدة فحسب بل ويوفّر ايضاً قاعدة مرنة لتكيف الفئات المتنوعة في المجتمع على نماذج متنوعة من المواقف والاتجاهات والمسالك. وعلى سبيل المثال نرى أن الدولة العثمانية التي كانت تضم امبراطوريتها عدداً كبيراً من الرعايا من غير المسلمين تبنّت لأجل التكيف على هذا الواقع تشريعات المذهب الحنفي وهو المذهب الأكثر ليناً تجاه «أهل الذمة» وشروط التعامل معهم. وفي المنطق نفسه، منطق التكيف على الأحوال والظروف المستجدة، نرى ان المملكة العربية السعودية التي كانت قبل اكتشاف النفط وتصنيعه تتبنّى تشريعات المذهب الحنبلي، وهو الاكثر تشدداً تجاه الناس من غير

المسلمين، اخذت بعد اكتشاف النفط، واستقرار عدد كبير من المسيحيين والهندوس في ارجاء المملكة الذين يعملون في مسيرة الانماء والتصنيع والتنمية، تخفف من تشدد هذا المذهب أن لجهة «فدية» القتيل او ظهور اهل الذمة في المحاكم او التعامل التجاري معهم، وغير ذلك من الامور المعيشية والقضائية.

وبحكم تنوع الاحوال والظروف المعيشية والأوضاع الاجتماعية والاثنية في البلدان والدول، تميل هذه المجتمعات الى تبني بعض هذه المذاهب دون غيرها. فبينما يميل المغرب العربي، مثلاً، الى اتباع المذهب المالكي، تتبع مصر وسورية ولبنان المذهب الشافعي، والمملكة العربية السعودية المذهب الحنبلي، وتركيا وطشقند المذهب الحنفي. وما يقال عن البلدان والدول في هذا الشأن يقال في الفئات والمجموعات العائلية والاثنية ضمن البلد الواحد او حتى ضمن المدينة الواحدة. فمن خلال دراساتي الميدانية في لبنان والبحرين تبيّن لي أن الفئات الاثنية والمجموعات العائلية تنشد التمايز الاجتماعي، لا عن طريق الممارسات الطبقية فحسب بل وباتباعها مذهباً شرعياً مميّزاً. فبينما تميل الفئات القبلية في البحرين الى اتباع المذهب المالكي، يتبع الهولة وهم العرب السنة الذين قدموا الى البحرين من بلاد فارس المذهب الشافعي، كما يتبع العرب السنة المدينيون الذين قدموا البحرين من الجزيرة العربية المذهب الحنبلي. هذا ناهيك عن الشيعة المدينيين والريفيين الذين يتبعون المذهب الجعفري. وقيل لي عن مدينة طرابلس في لبنان انه بينما تتبع العائلات المعروفة من التجار والملاك والصناعيين ككرامي وكبارة وعدرة ومقدم وميقاتي وغيرها المذهب الشافعي، تتبع عائلات الحرفيين، بأكثريتهم الساحقة، المذهب المالكي. هذا مع العلم انه من الناحية النظرية البحتة، يجوز اختيار المذاهب او الانتقال من الواحد الى الآخر انما الواقع عامة يتحدث بغير ذلك، فاتباع المذاهب تتوارثه العائلات والفئات جيلاً بعد جيل. ولعل السبب في ذلك هو ان الانتقال من مذهب الى آخر ضمن البلدة الواحدة يشير الى انتقال او تدرّج طبقي او اثني، وهذا لا يحدث بالسرعة التي يتوخاها البعض الطموح.

غير أن عدم كثرة حدوث الانتقال من مذهب الى آخر لا يعني انه لا يحدث. فكما توفر هذه المذاهب للبلدان والدول والمجموعات الصغيرة مدخلاً للتصرف الحر مما يتوافق مع الحاجة ومقتضيات الظروف، هكذا توفر ايضاً وبالمستوى نفسه حرية التحرك للافراد سعياً وراء المصلحة الشخصية والعائلية. ولهذا نرى ان بعض المسلمين يختار الانتقال من مذهب الى آخر حينما تدعو المصلحة العائلية لذلك. وهذا ما حدا بثلاثة من رؤساء الحكومة في لبنان الذين لم يَمُنّ عليهم الله بالذكور ممن كانوا يمثلون السنة في الحكم الى اختيار المذهب الجعفري في الارث حرصاً منهم على توريث بناتهم الارث الكامل، وهو الأمر الذي يجيزه المذهب الجعفري وتنفيه المذاهب الاخرى. ولأجل ضمان حرية التحرك بين المذاهب، إن على الصعيد الفردي او المجموعي، يميل الفقهاء وشيوخ الدين الى دراسة هذه المذاهب كلها مع التركيز او التخصص في احدها. فقلما تجد بين الفقهاء وعلماء الدين من يحسن الاداء في مذهب شرعي واحد فقط دون غيره من المذاهب. لا يعود السبب في ذلك الى حرية اختيار المذاهب من قبل المسلمين فحسب بل والى اتباع الفقهاء مبدأ المقارنة بين المذاهب، والسبب في ذلك لا يعود فقط الى الحرية التي يمارسها المسلمون في اختيار المذاهب او الانتقال من الواحد الى الآخر، انما يعود ايضاً الى مبدأ المقارنة بين المذاهب الذي يتبعه الفقيه خلال ادائه دوره المميّز، وهو انفاذ «دين» الله في المجتمع البشري. كيف يؤدي الفقهاء وعلماء الدين ادوارهم في المجتمع؟ وكيف يرتبط هذا الاداء بالبنية الاجتماعية والتفاعل الاجتماعي؟ هذان السؤالان تناساهما عدد كبير من البحّاثة العرب والمستشرقين. ونحن إذ نعير هذا الامر بعض العناية في الصفحات التالية من هذا الكتاب نأمل في أن يكون هذا البحث باكورة بحوث لاحقة في هذا الميدان.

٣ ـ تنوّع علماء الدين السنّة وتراتبيتهم

من الممكن، من الناحية الرسمية الصرف، تصنيف علماء الدين السنّة في اربع فئات: المفتي والقاضي والمأذون والفقيه. ومن الممكن ان يعرّف كل

واحد من هؤلاء «بالشيخ»، فيقال الشيخ كذا وكذا. اقول من الناحية «الرسمية» لأن هذا التنظيم الرسمي يقابله او يوازيه تنظيم طوعي آخر ينبع تلقائياً من صفوف الشعب ولا يعترف الحكم به. وتأتي في طليعة هذه التنظيمات الطوعية الحركات والحلقات الصوفية على اختلاف انواعها، كما تشمل هذه التنظيمات مجالس القراءات الدينية التي تنتشر في كل مكان واخصها المدن. وقد يجمع عالم الدين الواحد بين الدور الرسمي والدور الطوعي فيؤدي من جهة وظيفة «التشريع»، اي العمل على إنفاذ شرع الله في المجتمع، كما أنه يؤدي من الجهة الأخرى وظيفة «التشفيع»، أي اعانة المؤمن على طلب شفاعة الله ورحماته عن طريق العبادات والممارسات الحلولية كالمزارات والندورات.

هذا التأرجح في الممارسات الدينية بين التشريع والتشفيع، والتي يسميها شارل مالك «التعاليم الابراهيمية والاتجاهات الحلولية» (مالك ١٩٧٧ : ٣٣٢-٣٣٦)، ولّد نوعاً من الازدواجية في الاداء الديني. فمن علماء الدين من يتعاطى وظيفة التشريع Scripturalists وهم المتشددون في الدين، ومنهم من يتعاطى وظيفة التشفيع Ritualists وهم رواد وشيوخ الحلقات الصوفية، ومنهم من يتعاطى الوظيفتين معاً وهم المتواجدون بأكثريتهم الساحقة في القرى النائية والأحياء الشعبية في المدن. يتلقى عالم الدين الذي يعترف به الحكم رسمياً معاشاً يقطع له شهرياً او سنوياً او موسمياً، شأنه بذلك شأن كل موظف في ادارات الدولة، ويتلقّى الشيخ الذي يؤدي الوظائف التشفيعية هبات خاصة من مواليه ومريديه. وكل من يجمع بين الوظيفتين يجمع ايضاً بين هذه المصادر من الكسب.

وبسبب هذه الازدواجية في الاداء الديني هناك من يفصل، وربما عن خطأ في التعبير، بين ما يسمّى «بالدين الرسمي» و«الدين الشعبي»، فيضع الأول في مصاف التشديد على النصوص والشريعة، والثاني في مصاف الايمان الشخصي او الاختبار الروحي والوجداني[٧]. هذا التعبير، الدين الرسمي

---

[٧] راجع مثلاً حليم بركات (١٩٨٤ : ٢٥٨-٢٦٦) او غلنر (١٩٦٨ : ٥-١٤).

والدين الشعبي، يعطي الانطباع الخاطيء ان الممارسات الدينية لدى أهل الحكم شيء غيره لدى الشعب، وهذا غير صحيح. فكما يمارس عدد كبير من أهل السلطة والنفوذ الشعارات التشفيعية بصفة ممارستهم العبادات الصوفية او مجالس القراءات الدينية، هكذا يتبع الشعب المسلم شريعة الله في تنظيم اموره الحياتية اليومية وان كان يمارس العبادات الصوفية.

إن ازدواجية الممارسات وتأرجحها بين التشريع والتشفيع لا يعني ابداً انها، أي الازدواجية، تميّز الحاكم عن المحكوم او الخاصة عن العامة. فالفرق بين هذه وتلك ليس بين «الدين الرسمي» و «الدين الشعبي»، انما هو بين التنظيم الرسمي والتنظيم الطوعي ـ الأول يشدد على التشريع والآخر على التشفيع. وهذا تحصيل حاصل إذ ان الدولة والسلطة المركزية هي أصلاً مفهوم تشريعي وقانوني وليس مفهوماً تعاطفياً كالعبادات والشعائر الصوفية. فالقول مثلاً «أن دين الدولة الاسلام» لا يعني انتماء الدولة الى تشكيلة طوعية أيًا يكن نوعها، صوفية كانت ام غير صوفية، انما يعني انها، أي الدولة، تنفذ الشرع الديني في الحكم. لا يمكن للدولة، أية دولة، ان تتخذ لنفسها صفة التنظيم الطوعي، ولو فعلت لبطل مفهومها. فالقول باسلامية الدولة يخص الشرع الديني فقط دون غيره من الممارسات والعبادات التعاطفية. من هنا اهتمام اهل السنة، وهم الذين كيّفوا الدين على انظمة الحكم والسلطة المركزية، بالشأن التشريعي معتبرين أنه المدخل الأساسي للتنظيم الديني. ويظهر هذا الاهتمام جلياً في الأسماء والألقاب التي تطلق على علماء الدين، فيقال لهم «مفتي» و«قاضي» ومأذون وفقيه، وهي الفاظ إن دلّت على شيء فعلى اولية الشرع في الدين، وبالتالي التصاق اهل الاختصاص الديني بنظم الدولة المركزية. قارن هذه الأسماء والألقاب، على سبيل المثال، بتلك التي تستعملها المجتمعات الدينية الأخرى: «حجة الله» و«آية الله» و«روح الله» و«الامام» و«شيوخ الدين» و«شيوخ التحليل والتحريم» و«قدّس الله سرّه» وغيرها من الألقاب التي تشدد على اكتناز المعرفة الحلولية والسمات التعاطفية اكثر من المعرفة الشرعية والأداء التشريعي.

ومن ابرز مظاهر التصاق علماء الدين السنة بنظم الدولة والسلطة المركزية هي المناصب التي يحتلونها والأدوار التي يؤدونها. فهم جزء لا يتجزأ من التركيبة الادارية للدولة يعملون جنباً الى جنب مع اهل الحكم والسلطان، وكثيراً ما يقوم الحكم نفسه بتعيين علماء الدين في المناصب التي يحتلونها لقاء اجر معين. هذا بالاضافة الى الهبات والتبرعات التي يتلقونها من الشعب اثناء مشاركتهم ببعض الشعائر الدينية كالمواليد والختان والزواج ودفن الموتى. والواقع ان هناك علاقة مباشرة بين منزلة عالم الدين وتعاطيه لهذه المراسم والشعائر الطقوسية: كلما ارتفعت منزلته الاجتماعية تجنّب العالم التعاطي بهذه الشعائر. فالمفتي الذي يحتل المنصب الاسمى في الدولة، أو في المحافظة او القضاء، قلّما يؤدي هذه الوظائف التي تفرضها التقاليد الدينية كالختان و «الذكر» و «غسل الموتى» وغيرها. هذه الشعائر يقوم بها «الشيوخ» الذين يعملون في القرى والأحياء الشعبية من المدن. ففي الدراسة الميدانية التي قمت بها في البحرين ولبنان والتي شملت حوالي ١٢٨ «شيخاً» او عالم دين، كنت الاحظ أن علماء الدين الذين تلقوا علومهم في جامعة الأزهر في القاهرة وعددهم ٤٢ كانوا يتجنبون القيام بهذه الشعائر والطقوس مركّزين على الناحية الشرعية من الدين بدلاً من الناحية الطقوسية. وكان هؤلاء يحتلون المرتبة الأولى بين علماء وشيوخ الدين. أما «الشيوخ» الذين يشاركون في اقامة هذه الشعائر والذين بأغلبيتهم الساحقة يعملون في القرى وفي احياء المدن الشعبية فكانوا يحتلون المراتب الدنيا. وكان الكثير من هؤلاء الشيوخ تلقّى علومه الدينية في كتاتيب القرى والاحياء على يد الآباء والأجداد يتوارثون هذه الأدوار جيلاً بعد جيل. والجدير بالذكر ان الوظائف الطقوسية في الاسلام لا يقتصر اداؤ ها على شيوخ الدين فحسب انما قد يمارسها المسلمون العاديون من غير اهل الاختصاص.

هذا لا يعني، بالطبع، ان الاختصاص الديني لدى السنة محصور كله في عائلات معينة يتوارثه الابناء عن الآباء، انما يعني أن هذا النوع من الاختصاص كغيره من مجالات العمل في النظام الفلاحي ـ الزراعي يتمركز في مجموعات عائلية معينة دون غيرها من العائلات. ذلك لأن هذا الترابط بين المهن والاصل

العائلي ما هو سوى حصيلة اوضاع اقتصادية واجتماعية مستقرة، شأنها بذلك شأن كل المجتمعات غير الصناعية برمتها. هذا على غرار بعض المجتمعات الدينية الاخرى التي تحصر الاختصاص الديني في عائلات معينة كالعلويين، مثلاً، الذين يقولون أن «الشيخ ابن الشيخ»، الأمر الذي أدّى الى تمركز العلم الديني في بيوتات خاصة. ففي الدراسة الميدانية التي قمت بها عن شيوخ الدين السنّة في لبنان والبحرين اتضح لي أن ٢٨٪ من هؤلاء الذين كانوا تلقوا علومهم الدينية في جامعة الأزهر لم تكن لهم اصول عائلية في علوم الدين. وهذه نسبة مرتفعة جداً إذا ما قارنّاها بالمجتمعات الدينية الأخرى كما سنبين ذلك في حينه. والتعليم الديني في الأزهر هو مدخل الى الارتقاء الاجتماعي. ففي العيّنة التي ذكرت هناك حوالي ٧١٪ ممن تلقوا علومهم الدينية في الأزهر، وهم من خلفية اجتماعية متواضعة نسبياً كالحرفيين والتجار الصغار واصحاب الدكاكين او الفلاحين والملاكين الصغار، استطاعوا ان يصبحوا شيوخاً ازهريين، وهو دليل واضح للارتقاء الاجتماعي. هذا بشهادة الوظائف التي يعملون فيها كالكليات التربوية الدينية منها وغير الدينية او في المدارس الخاصة والجمعيات الخيرية او في بيوت العجزة ودور الأيتام. وبالاضافة الى ذلك، يشارك علماء الدين القادة والزعماء السياسيين في الاشراف على تنظيم وضبط ريع الأوقاف، كما انهم يشاركون في الاشراف على المصاريف التي ترصد لبناء المساجد والمعابد وترميمها او لتوسيع المدافن وتنظيفها. وهم إذ يؤدون هذه الوظائف كثيراً ما يحتلون بالنسبة للقادة والزعماء المرتبة الثانوية في سلّم السلطة والنفوذ.

ثم أن علماء الدين السنّة لا يتمايزون عن بعضهم البعض بالنسبة الى الاعداد الديني او الأدوار والوظائف التي يؤدونها في المجتمع فحسب بل ويتمايزون ايضاً بالنسبة الى الفئات الاجتماعية التي يتفاعلون او يتعاملون معها دينياً. صحيح ان جميع هؤلاء العلماء يؤدون بشكل او بآخر بعض الوظائف التشريعية لجهة التحليل والتحريم - فكلهم، مثلاً، يشاركون في ابرام عقود النكاح وضبط فرائض الصلاة وارشاد المؤمنين الى الصلاح والفلاح، غير أن اصحاب المنزلة الرفيعة منهم يميلون الى التفاعل والتعامل

الديني مع الأعيان والوجهاء والعائلات المرموقة من ذوي المداخيل العليا، بينما يميل الأخرون اصحاب المنزلة الوضيعة الى التفاعل والتعامل الديني مع المستورين والمحتاجين من ذوي المداخيل المحدودة. وبسبب هذا الامر نرى أن نسبة الفقهاء والقضاة من علماء الدين في المدن تزيد على نسبتهم المئوية في القرى، بينما تزيد نسبة المأذونين الذين يعملون في القرى على نسبتهم المئوية في المدن، وهذا ما يبينه الجدول الثالث.

الجدول الثالث

توزيع علماء الدين السنّة بين المدن والقرى في لبنان

مراتب علماء الدين	المناطق المدينية		المناطق الريفية		المجموع	
	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية
مفتي	٢	٤,٢٥٪	٢	٢,٤٦٪	٤	٣,١٢٪
قاضي	١٤	٢٩,٧٨٪	٧	٨,٦٤٪	٢١	١٦,٤٠٪
فقيه	٨	١٧,٠٢٪	١١	١٣,٥٨٪	١٩	١٤,٨٤٪
مأذون	٢٣	٤٨,٩٣٪	٦١	٧٥,٣٠٪	٨٤	٦٥,٦٢٪
المجموع	٤٧	٩٩,٩٨٪	٨١	٩٩,٩٨٪	١٢٨	٩٩,٩٨٪

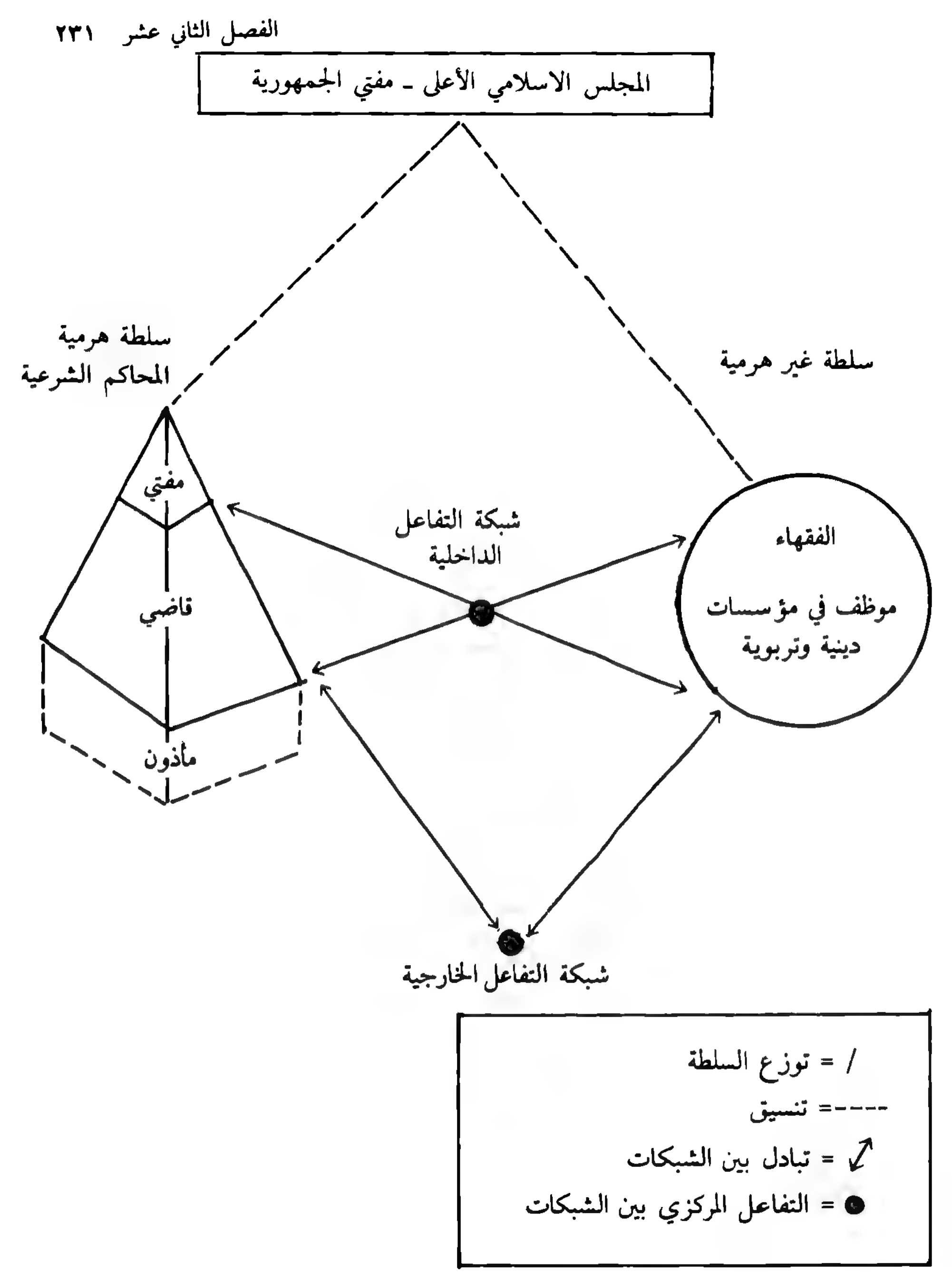
٤ ـ شبكات التفاعل لدى علماء الدين السنّة

هذه الأمور كلها ـ أوّلية الشرع في الدين وتكيّف الدين على نظم الدولة والسلطة المركزية ومن ثم التصاق علماء الدين بتركيبة السلطة وبأهل الود والنفوذ في المجتمع ـ هذه الامور تتضح اكثر فأكثر إذا ما نحن اعتبرنا التنظيم الرسمي وغير الرسمي لعلماء الدين. واقصد بالتنظيم غير الرسمي الشبكات التفاعلية التي يدور العلماء في فلكها خارج الأطر والمؤسسات العامة

للدولة. وهنا لا بد لنا من التأكيد على أن مسؤولية تدبير العدل الديني في الاسلام وكيفية ادائه وتنفيذ احكامه لا تقع فقط على عـاتق علماء الدين المنخرطين في ادارات الدولة وتركيبتها البيروقراطية كالمحاكم الشرعية، مثلاً، انما تقع ايضاً على الآخرين الذين يمارسون ادارة الشرع وتدبيره خارج نظم الدولة وسلطتها. فالسلطة الدينية لا ينتقص من قيمتها شيء إن كان العالم يقضي من خلال المنصب الرسمي الـذي يقوم بـه أم من خلال الـدور الاجتماعي الذي يؤديه. فهذا مساوٍ لذاك تماماً من الناحية الدينية الصرفة. والواقع ان كثيراً من علماء الدين يؤدون الدور عينه بغض النظر عما إذا كان هذا الاداء يأتي عن طريق المنصب أم عن طريق الدور. اعتبر على سبيل المثال بعض ملامح التنظيم الديني لدى السنة في لبنان.

إن أول ما يتبادر الى الذهن هنا هو تطابق التنظيم الديني مع التنظيم الاداري المدني. فكما يقسم لبنان الى محافظات واقضية ادارية هكذا تقسم الى حد بعيد المحاكم الشرعية السنية التي يرئس كل منها عالم الدين، المفتي، وهو أعلى سلطة دينية في المحافظة او القضاء، يليه القضاة والفقهاء والمأذونون. وتمارس كل من هذه المحاكم والهيئات ضمن المحافظة او القضاء استقلالية تامة في ادائها الديني، إذ انها تمثل السلطة العليا الدينية في تلك المنطقة. وإذا شاء احدهم الرجوع الى سلطة اخرى في غير منطقته تمكن من ذلك شرط ألا يكون لهذا الرجوع صفة الاستئناف. لهذا الرجوع صفة الاسترشاد بآراء الآخرين من علماء الدين، وهذا امر ممكن، ولكن ليست له صفة الاستئناف لأن المحاكم المتواجدة في المناطق لا تندرج في تنظيم هرمي متسلسل السلطات. وما المجلس الاسلامي الاعلى في بيروت سوى هيئة تنسيقية تجمع بين علماء الدين من كل منطقة. وليست له صفة اتخاذ القرارات النافذة او الملزمة للجميع. راجع الرسم السادس الذي يفسّر هذا التنظيم بشيء من الدقة.

غير أن استقلالية المحاكم في المحافظات والأقضية وعدم اندراجها في تنظيم هرمي موحّد السلطات لايعني ابداً أن الاداء الديني غير موحّد. وهنا يقع الفرق بين التنظيم الاداري للدولة والتنظيم الديني الرسمي. فالتنظيم



الرسم السادس: الشبكات الاجتماعية والمناصب الرسمية لدى السنّة في لبنان

الاداري للدولة ينتظم في تركيبة هرمية موحدة السلطات اما التنظيم الديني فأشبه شيء بخِيَم تتواجد في المحافظات والأقضية تمارس واجباتها بحرية تامة وبمعزل عن غيرها من الخِيَم. بالرغم من هذا التركيب «الخِيَمي» لا «الهرمي» فان الاداء الديني يتمتع بوحدة العمل والتفاعل مما قلّ نظيرها في التنظيمات الهرمية. وتأتي وحدة هذا الاداء نتيجة للتفاعل القائم بين شبكات متنوعة من علماء الدين ـ شبكات تتخطّى التنظيم الرسمي كما أنها تتخطى حدود الدولة الواحدة.

ومن الممكن دراسة هذه الشبكات التفاعلية على ثلاثة مستويات مترابطة بعضها بالبعض الآخر. أولاً، على مستوى الشيخ او المأذون الذي يؤدي دوره الديني في قرية او محلة او حي، أو في أية مجموعة اخرى مترابطة البنية الاجتماعية بشكل أو بآخر. ثانياً، على مستوى القاضي او الفقيه الذي يعمل في المحكمة الشرعية وفي المؤسسات الخيرية والتربوية. ثالثاً، على مستوى الأمة الاسلامية خارج حدود الدولة الواحدة والكيانات السياسية المجزأة. وهنا يجب التأكيد على أن هذه الشبكات التي سأبحث في مقوماتها ومعطياتها قد وضعت على اساس مجالين من مجالات التفاعل: التوظيف والاسترشاد الديني. واقصد بالتوظيف مَن مِن العلماء يوظف من، او يساهم في ايجاد وظيفة للآخرين، وبالاسترشاد الديني اقصد الرجوع الى العلماء البارزين بقصد طلب المعرفة منهم والاسترشاد بآرائهم.

يبين الجدول الثالث ان فئة المأذونين يشكلون ٦٥,٦٢٪ من مجموع علماء الدين والشيوخ، وأن هذه النسبة المئوية تزداد في الريف وتقل في المدن. ويبين الجدول الرابع ان نسبة المأذونين الذين توارثوا هذا الدور تكثر في الريف وتقل في المدن، إذ أن معظم المأذونين الذين يعملون في المدن كانوا وظفوا من قبل رؤسائهم في المحاكم الشرعية. واتضح لي، وهذا تحصيل حاصل، أن معظم الذين توارثوا هذا الدور كانت لهم جذور عائلية في المحلة التي يقيمون فيها. أما الذين وظفوا في هذا المنصب، فان عدداً كبيراً منهم، يقدّر بحوالى ٣١٪، لم تكن لهم جذور عائلية في الامكنة التي يعملون فيها.

الجدول الرابع

أنماط التوظيف بالنسبة لبعض المأذونين (الشيوخ الصغار) السنّة في لبنان

انماط التوظيف	المناطق المدينية		المناطق الريفية		المجموع	
	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية
موظف من قبل الرؤساء	١٥	٦٥,٢١٪	١٨	٢٩,٥٠٪	٣٣	٣٩,٢٨٪
متوارث الدور	٨	٣٤,٧٨٪	٤٣	٧٠.٤٩٪	٥١	٦٠,٧١٪
المجموع	٢٣	٩٩,٩٩٪	٦١	٩٩,٩٩٪	٨٤	٩٩,٩٩٪

هذه المعلومات الاحصائية، وإن لم تكن جمعت بطريقة منتظمة، فهي تشير إلى أن القضاة والفقهاء الذين يشددون على الناحية الشرعية من الدين يزدادون عدداً ويقوون نفوذاً، هذا بشهادة كثرة عددهم في المدن (راجع الجدول الثالث) وكثرة المأذونين الذين هم (أي القضاة) يوظفون في القرى والمدن (راجع الجدول الرابع). وغنيّ عن القول انه كلما ازداد عدد المتدربين في الشرع الديني واشتد نفوذهم وانتشارهم في المجتمعات الصغيرة كالقرى والأحياء الشعبية انحسر التعاطي بالطقوس الدينية المستمدة من الأعراف والمعتقدات الشعبية او الشعائر التشفيعية. فهؤلاء الفقهاء لا يتجنبون المشاركة في هذه الطقوس والشعائر فحسب بل ويتخذون منها ومن الذين يشرفون او يشاركون فيها موقفاً صلباً متشدداً[٨]. هذا يعني أنه كلما ازدادت مركزية الدين على يد الفقهاء التشريعيين، وهذا تحصيل حاصل، ازداد المفهوم التشريعي للتديّن وبالتالي تمسك المؤمنين بالناحية الشرعية من الدين. وما انتشار فرق الاخوان المسلمين

---

[٨] وجاء القول نفسه على لسان دايل ايكلمان Eickelman في دراسته عن «الاسلام المغربي» (١٩٧٦: ٢٣٧)، وغيرتز (١٩٦٨: ٧٠-٧١)، وغلنر (١٩٨١: ١١٤-١٢٠) حيث تشير هذه الدراسات كلها الى الصراع الديني بين اهل التشريع واهل التشفيع.

المتنوعة في الآونة الأخيرة من الزمن في الديار العربية الاسلامية سوى دليل واضح على صحة هذا القول.

أما المستوى الثاني من شبكات التفاعل والذي يتعلق بالقضاة والفقهاء الذين يعملون في المحاكم الشرعية فانه يختلف اختلافاً جذرياً عن المستوى الأول. فالفقهاء الذين شملتهم هذه الدراسة وعددهم ٤٢ عالماً والذين ينتشرون في اربع مناطق (بيروت طرابلس وصيدا وبعلبك وفي الأرياف التابعة لهذه المدن)، هؤلاء بالنسبة الى مجالات التوظيف والاسترشاد يندرجون في محورين من الشبكات: محور قاعدته طرابلس، ومحور قاعدته بيروت ويمتد الى صيدا وبعلبك. هذا التمحور في طرابلس وبيروت جغرافي بقدر ما هو سياسي، إذ انه يتوازى مع التمحور السياسي لدى أهل النفوذ من السنة في لبنان. ولا عجب في ذلك طالما ان علماء الدين السنة غالباً ما يعملون جنباً الى جنب مع اهل السلطة والنفوذ، اما عن طريق المحاكم الشرعية او عن طريق العمل في المؤسسات الخيرية التي يؤسسها ويشرف عليها الوجهاء والأعيان. وفي كلتا الحالتين يقوم او يساهم الوجهاء والأعيان وأهل السلطة والنفوذ بتعيين علماء الدين في هذه المناصب. فقد يُسْتشار علماء الدين الكبار بشأن تعيين زملائهم في المناصب الرسمية وغير الرسمية، غير أن القرار الأخير هو في يد النخبة السياسية لا الدينية. قال لي أحد علماء الدين في احدى مقابلاتي معه: «نحن نعزم وهم (أي النخبة السياسية) يجزمون» وهذا ما يصف الواقع باختصار وبدقة متناهية.

وبالفعل كثيراً ما يكون تعيين القضاة السنة في المحاكم الشرعية موضع اخذ ورد بين النخبة السياسية في لبنان، كل يشد بطرف مواليه، مثلهم بذلك مثل المناصب الادارية الأخرى في الدولة. وحينما يمارس علماء الدين السنّة السلطة والنفوذ فانهم غالباً ما يفعلون ذلك عن طريق النخبة السياسية عينها. فالدور الظاهر الذي يؤديه علماء الدين يشدد على التوفيق والتنسيق بين الاطراف المتنازعة، لا دور المقرّر وصاحب السلطان. هذا من الناحية المنهجية مهم جداً اذا ما قورن بالدور الذي يؤديه علماء الدين الشيعة، مثلاً، الذين يحاولون ممارسة

السلطة والنفوذ مباشرة وبشكل مكشوف. فخلال دراستي الميدانية عن شبكات التفاعل بين العلماء السنة تبينت لي حادثتان فقط لهما صفة الصراع على النفوذ بين علماء الدين من جهة والنخبة السياسية من الجهة الأخرى وذلك حول تعيين بعض القضاة في المحاكم الدينية في منطقتي بعلبك وصيدا. وكانت الغلبة في هاتين الحادثتين في النهاية للمراجع الدينية في بيروت على حساب القوى السياسية المحلية في بعلبك وصيدا. غير أن الاهم من ذلك كله هو ان هذه الغلبة عينها لم تكن تحصل لولا تدخل رجال السلطة والنفوذ في بيروت، وهم على رأس الحكم، الى جانب علماء الدين.

هذا التدخل لأهل السلطة والسلطان في توظيف وتعيين علماء الدين السنة في المناصب الادارية والاستشارية المتنوعة لا يعني ابداً ان هؤلاء العلماء لا يتمتعون بصفة التحرك الحر بمعزل عن القوى السياسية. ان دراستنا لشبكات التفاعل بين علماء الدين اثبتت بشكل لا يقبل الجدل ان تلازم هؤلاء بالوضع السياسي القائم لا يتعارض البتة مع اندراجهم في مجموعات ومحاور دينية مستقلة تتعدّى في بعض الاحيان حدود الكيانات السياسية. ففي لبنان، مثلاً، يتمحور العلماء في ثلاث او اربع مجموعات قد تضم علماء من مصر وسورية والمغرب لا بل وبعض بلدان الشرق الأقصى كاندونيسيا وسيلان. وكثيراً ما يأتي هذا التمحور نتيجة التعارف الذي يحصل في المؤتمرات واللقاءات والزيارات الخاصة او في المعاهد العليا للتعليم الديني. ويأتي في طليعة هذه المعاهد التعليمية ازهر القاهرة الذي اليه تعود كثير من الجذور التي يتمحور العلماء على أساسها في الداخل والخارج.

وهنا لا بد لنا من التمييز بين انخراط العلماء في محاور سياسية كالتي سبق وبحثناها بالنسبة الى بيروت وطرابلس وبين انخراطهم في شبكات دينية تتفاعل في ما بينها بمنأى عن التشكيلات السياسية القائمة، وهذا بيت القصيد. فهذه الشبكات التي تتعدى التنظيمات السياسية، أياً يكن مضمونها، هي التي تولّد التعاطف التوحيدي في صفوف الجماهير بالرغم من التشرذم السياسي. وهذا ما يتفق تماماً مع استنتاجات سعد الدين ابراهيم في دراسته عن مسألة الوحدة العربية (١٩٨٠: ١٤٠) إذ تبينّ له ان ٨٨٪ من مجموع المبحوثين المنتشرين في جميع

الاقطار العربية يتفقون في الرأي القائل أن الاسلام من أهم العوامل التي توحّد المواقف والاتجاهات في البلدان العربية. وفي هذا الاستطلاع اشارة واضحة الى الدور شبه الخفي الذي يقوم به علماء الدين في هذا المضمار. فعن طريق ادائهم لدورهم الديني، هم في الوقت نفسه يعملون على انتشار ونشر رموز ثقافية ودينية موحَّدة، الأمر الذي يوحِّد بين المواقف والاتجاهات في صفوف القوم. وهم إذ يفعلون ذلك يتخطون الكيانات والحدود السياسية من خلال اقامة شبكات اجتماعية تتفاعل في ما بينها تفاعلاً وثيقاً. وهذا ما تشير اليه دراستنا الميدانية بوضوح.

ففي هذه الدراسة تبين لنا أن علماء الدين الذين تخرجوا من الأزهر الشريف وعددهم ٤٢ عالماً يندرجون في أربع شبكات اجتماعية تتفاعل في ما بينها تفاعلاً وثيقاً في مجالي التوظيف والاسترشاد. وتبيّن لنا أيضاً أن هذه الشبكات كانت نشأت اما خلال مرحلة الاعداد الديني في جامعة الأزهر او خلال العمل في المؤسسات الخيرية والدينية. والجدير بالتأكيد أن بعض العلماء تدرَّب في الأزهر على ايادي بعض الشيوخ المعروفين، فنشأت اثر ذلك بين الشيوخ والطلاب وبين الطلاب انفسهم علاقات دراسية حميمة استمرت الى ما بعد التخرج لسنوات مديدة. فهم يتزاورون ويتراسلون باستمرار ويدعم البعض منهم البعض الآخر في التوظيف وحضور المؤتمرات.

هذه العلاقات تتفاوت بالطبع من عالم الى آخر، فهناك من احتفظ بعلاقات حميمة مع الشيخ الذي تدرب على يده في الازهر او مع زملاء الدراسة، وهم القلة من العلماء في لبنان إذ بلغ عددهم حوالي اربعة أي ٢٠٪ فقط، وهناك من احتفظ بعلاقات ضعيفة وعددهم حوالي ١١ أي ٢٦٪ والآخرون، وعددهم ٢٧، اي حوالي ٦٤٪ من نسي او تناسى العلاقات مع الشيخ الاستاذ او مع زملاء الدراسة. المهم هو أن الذين احتفظوا بعلاقات حميمة، وعددهم اربعة، كلهم يلعبون دوراً رئيسياً اما في التنظيم البيروقراطي للمحاكم الشرعية او في التفاعل بين الشبكات المتنوعة. والمقصود بالشبكة نوع العلاقات والروابط التي تحيط بالعالم الفرد خلال ادائه الدور

الديني المسند اليه. غير أن الأهم من ذلك كله هو أن من هؤلاء الأربعة عالماً واحداً فقط يحتل منصباً رسمياً في التنظيم البيروقراطي الديني، أما الآخرون فيعملون خارج هذا التنظيم. هذا يعني أن المنصب الرفيع ضمن التنظيم الرسمي للدين كالمحاكم الشرعية ودار الافتاء لا يعكس بالضرورة الموقع المركزي الذي قد يحتله العالم في مجموعة الشبكات التفاعلية التي تشد العلماء الى بعضهم البعض في الداخل والخارج. وهذا ما حاولنا التعبير عنه في الرسم السادس بحيث ان الشبكات الداخلية والخارجية تتداخل بين الفقهاء الذين يعملون خارج المحاكم والقضاة الذين يعملون داخلها.

هذا الواقع يشير الى أن التنظيم الديني لدى السنة، وإن كان يتكيف على نظم الدولة، فهو يملك مرونة تسمح له بالاستمرار والتفاعل وانشاء المجموعات المترابطة مع بعضها البعض خارج التنظيم الرسمي للدين. نحن هنا امام نظام ديني مرن، يتمكن عالم الدين من خلاله ان يلعب دوراً رئيسياً في فرض سلطة الدين وانفاذ شرع الله في المجتمع دون ان يكون له، أي لهذا العالم، أي منصب رسمي في المحاكم الشرعية. وهذا ما هو حاصل بالفعل بالنسبة الى الشيخ سعيد شعبان امير حركة التوحيد في طرابلس، لبنان، مثلاً. بمعنى آخر، يمكن اقامة سلطة الدين من ضمن المحاكم الشرعية والهيئات الرسمية الأخرى، كما انه من الممكن اقامة هذه السلطة خارج التنظيم الرسمي البيروقراطي للدين.

خلاصة القول هو أن التنظيم الهرمي للدين والذي يتجلّى في تركيبة المحاكم الشرعية لا يعكس بالضرورة مركزية التفاعل الديني بين العلماء. فإذا كان الوضع على هذه الصورة من بلد يدور على هامش التمحور الديني كلبنان فكيف لو تطلعنا اليه من بلد مركزي كمصر، مثلاً، وبالاخص من الأزهر الشريف الذي يمثل مركزية التنظيم الديني لدى السنّة في العالم. وحبذا لو نتمكن في المستقبل القريب من اجراء دراسة ميدانية عن هذا الموضوع تنطلق من الأزهر كقاعدة من قواعد التشابك او التفاعل الديني بين علماء الدين السنة في المجتمع العربي.

وقبل الانتقال الى موضوع التنظيم الديني لدى الشيعة الاثني عشرية ومقارنته بالتنظيم الديني لدى السنة اريد أن اؤكد على النقاط الآتية:

١ ـ ان تكيف الدين على نظم الدولة المركزية جعل علماء الدين السنة يعملون جنباً الى جنب مع رجالات الحكم القائم اما عن طريق المحاكم الشرعية او عن طريق التوظيف في المؤسسات الخيرية ودور التعليم والتربية.

٢ ـ ولهذا نرى أن التنظيم الديني كثيراً ما يتطابق أو يتوازى مع التركيبة البيروقراطية للدولة.

٣ ـ إن علماء الدين، إذ يقومون بوظائفهم هذه، يسعون دائماً الى التنسيق مع اهل الحل والربط اصحاب السلطة والسلطان، وكثيراً ما يحتلون مراكز ثانوية في تدرج السلطة الرسمية. وعلى هذا المستوى من العمل والنشاط تتشابك الشؤون الدينية والاجتماعية والسياسية معاً في اطار خلقي موحَّد يصعب معه التمييز بين هذه وتلك.

٤ ـ من هنا يعمل علماء الدين، ان مباشرة او مداورة وعن طريق وحدة الرموز المسلكية الدينية منها وغير الدينية، الى توحيد المواقف والاتجاهات السياسية والوطنية عبر الحدود والكيانات السياسية القائمة. وكثيراً ما يقفون في الامور والقضايا السياسية المصيرية موقف المتشدد والمتصلب المتمسك باستقلالية وسيادة المجتمع الديني الكلِّ.

٥ ـ غير أنّ علماء الدين لا يشكلون في مجالات هذا العمل والنشاط كتلة سياسية واحدة، فهم يؤدون هذه الأدوار اما عن طريق التزامهم بالاجهزة السياسية القائمة او عن طريق شبكات التفاعل في ما بينهم والتي تتخطى حدود البلد الواحد الى العالم القومي والاسلامي الواسع.

٦ ـ ومن الملاحظ أن أصحاب المنزلة العليا من العلماء الذين يشددون على الناحية الشرعية من الدين هم الذين يؤدون هذه الأدوار، بينما يؤدي اصحاب المنازل الوضيعة الذين يتوارثون الأدوار جيلاً بعد جيل في المستقرات الصغيرة، الوظائف التشفيعية او الطقوسية من الدين.

٧ ـ وهكذا يمكن الاستنتاج أنه كلما قوي نفوذ الفقهاء اصحاب التشريع، وهذا بفعل انتشار المدارس والكليات الدينية التي تشدد على الناحية التشريعية من الدين، انحسر بذلك دور الشيوخ الذين يمارسون الوظائف التشفيعية.

٨ ـ ثم ان التشديد على التشريع يزيد من مركزية السلطة الدينية، والعكس صحيح، بمعنى انه كلما ازدادت مركزية السلطة ازداد التشديد على الناحية التشريعية من الدين. وفي هذا القول اشارة واضحة الى الشكل الذي قد يتخذه التحديث الديني في المستقبل بالنسبة الى المجتمع العربي المسلم.

الفصل الثالث عشر

ثنائية التنظيم الديني: الإمام وفرعون

كنت احاول في الفصل السابق أن أرسي القواعد الأولية التي على أساسها تجري المقارنة بين تنظيم الدين وتنظيم الطوائف، فبحثت في مفهوم علماء الدين في الاسلام وكيفية تلازمهم مع الحكم والسلطة المركزية لدى اهل السنة ومن ثم تناولت المناصب والادوار التي يؤدونها في المجتمع. والآن انتقل الى بحث بعض خصائص التنظيم الديني لدى الطوائف.

إن أول ما يسترعي الانتباه في هذا الشأن هو ثنائية التنظيم الديني لدى الطوائف. وتأتي هذه الثنائية في شكلين: شكل يفصل بين مملكة الدين ومملكة القيصر او الفرعون، أي بين الامام والسلطان، وشكل يميّز بين علماء الدين أنفسهم وذلك لجهة التزام البعض بجهاز الحكم والوضع السياسي والتزام البعض الآخر باستقلالية المجتمع الديني ككل. وقد عبّر آية الله الخميني عن الشكل الثاني بتسمية الفريق الأول الذي يلتزم بجهاز الحكم «بفقهاء السلاطين»، والفريق الثاني بالفقهاء أو العلماء أولياء الأمر». وكنا اشرنا الى هذا التمييز في معرض حديثنا عن التركيبة الايديولوجية للمجتمع الشيعي في البحث السابق. وتظهر هذه الثنائية التي اتحدث عنها بأشكال ومضامين مختلفة لدى الطوائف المختلفة وفقاً لطبيعة تكوين مجتمعاتها الدينية.

١ ـ الامام وفرعون

كنت تحدثت في معرض البحث عن علماء الدين السنة عن ازدواجية الوظائف التي يقومون بها، الوظائف التشريعية والوظائف التشفيعية، وكيف أن الأولى تتلازم مع التنظيم الرسمي للدين وبذلك تحتل وجه الصدارة، والثانية مع التنظيم الطوعي وبالتالي تكثر ممارساتها في المجموعات التعاطفية. وكنت اشرت ايضاً، وذلك استناداً الى بعض الدراسات الميدانية التي قمت بها في لبنان، الى أن الوظائف التشريعية تقوى وتزداد بينما الوظائف التشفيعية تنحسر وتتراجع.

هذه الازدواجية في الوظائف لدى أهل السنة لا علاقة لها البتة بثنائية التنظيم الديني التي أتحدث عنها بالنسبة للطوائف. وذلك لأن الازدواجية في الاداء الديني تأتي نتيجة لتكيف الدين على نظم الدولة والحكم، بينما تقوم ثنائية التنظيم الديني لدى الطوائف على اساس أن هذا التكيف لم يحصل بعد. فما زال الفصل بين مملكة الدين ومملكة القيصر قائماً، وبالتالي التناقض او الصراع الكامن بين من يمثل الدين، وهم اهل الاختصاص في العلوم الدينية، ومن يمثل السلطان، وهم اهل السلطة والنفوذ واصحاب الود والاقطاع. وقد يتحول هذا التناقض الكامن في ظل ظروف سياسية معينة الى صراع مكشوف بين أطراف هذه الثنائية كما حدث اخيراً في ايران والى حد ما في صفوف الشيعة الاثني عشرية في لبنان، وحدث مثيله مرات عديدة في تاريخ الاباضية في عمان والزيدية في اليمن والموارنة في لبنان. وعلى كل حال سأتناول كيفية وقوع هذه الثنائية في المجتمع الديني الاثني عشري اولاً، وذلك لسهولة مقارنته مع السنة، ومن ثم اعود الى بحث ظهورها في المجتمعات الدينية الاخرى.

٢ ـ ثنائية التنظيم الديني لدى الشيعة الاثني عشرية

إن أول ما يتبادر الى الذهن في هذا المضمار هو اعتقاد الشيعة الاثني عشرية ان كمال الدين لا يقع في القرآن وحده انما و «بالعترة الطاهرة» «اهل البيت»

أيضاً. فالقرآن هو «الوزنة الكبرى» والعترة الطاهرة هي «الوزنة الصغرى» (الزين ١٩٧٩: ٤٤). واستناداً الى هذا المبدأ يجتهد الاماميون في التركيز على سير الأئمة كمسعى الهي متواصل، الغرض منه النهوض بالمجتمع البشري من واقعه الطبيعي الى واقعه الأسمى، محطة الرسالة الالهية حيث يتلقى كلمة الامام الفصل.

هذا يعني أن الاسلام لا يقع في القرآن الذي انزل مرّة واحدة خلال ٢٢ سنة كما يعتقد السنة، انما هو سلسلة متواصلة من «النصوص» الالهية التي تأتي المجتمع الانساني عن طريق الأئمة الطاهرين. وهنا يقع الفَرْق بين الفِرَق التي تشعبت عن التراث الشيعي: يقع (١) في سياق الامامة، (٢) وفي كيفية حدوثها، (٣) او في قطعها وانتقالها. ثم ان هذه المسائل الدينية كثيراً ما تنعكس على طرق العبادة وتفسير الشرع وعلى المسلك اليومي واساليب التفاعل بين الناس، كما انها تنعكس على بنية وتكوين المجتمع الديني وروابط الاخاء بين المتعبدين المؤمنين. فالامام قمة التدين وسبيل الخلاص الأصلح كما أنه نموذج التقليد في حياة الدنيا والآخرة. إن أختيار جماعة ما لنسق معين من الأئمة والوقوف او التوقف عنده لا يندرج كله في سياق الدلائل الالهية انما يرمز ايضاً الى اوضاع اجتماعية ومعيشية خاصة، وهذا ما كنّا اشرنا اليه في الفصول السابقة.

إن الكثير من هذه التساؤلات، وان لم تكن لها علاقة مباشرة بالتنظيم الديني الصرف، فهي توفر لنا الخلفية الصالحة لدراسة تنوع وتشعب اهل الاختصاص الديني لدى الشيعة الاثني عشرية. فالاعتقاد الراسخ لدى الشيعة الامامية بأن «العترة الطاهرة» بيان الدين وجزء لا يتجزأ من كماله أدّى وما زال يؤدي الى ظهور فصائل متنوعة من أهل الاختصاص في المجتمع الديني.
ومن الممكن حصر هذه الفصائل في ثلاث فئات: (١) الأئمة والخطباء او الملائية، (٢) السيّاد او الاسياد، (٣) المجتهدون وقضاة الشرع واصحاب الفتوى. ولكل من هذه الفصائل حقل اختصاصه وعمله. فالأئمة والخطباء او الملائية اهل اختصاص في التاريخ والتراث الشيعي واخصها شهادة كربلاء وما

تبعها من شعائر دينية تنبثق بمجملها من شهادة كربلاء، «عاشوراء» التي لا يقتصر ذكراها على الايام العشرة أو الثلاثة عشر من شهر محرم في كل سنة هجرية انما تعاد وتقرأ صفحات وآيات من هذه الذكرى في مناسبات عديدة قد تتكرر مرّة او مرّتين في كل اسبوع[١]. أما السياد او الاسياد فهم فصيلة سلالية يعود نسبهم الى الأئمة وبالتحديد الى علي زين العابدين الامام الرابع والوحيد من أهل البيت الذي بقي حياً بعد كارثة كربلاء. أما المجتهدون او قضاة الشرع فهم المسؤولون عن انفاذ شرع الله في المجتمع، هم المسؤولون عن ادارة «العدل الالهي» ان صح التعبير. ومن الممكن أن يجمع الشخص الواحد بين هذه الاختصاصات جميعها فيكون اماماً وسيداً وقاضياً في آن. ولكن هذا الجمع لا يعني ان هذه الاختصاصات ليست مجالات منفصلة عن بعضها البعض، إذ ان الكثير من هذه الفصائل لا يتطعم على بعضه البعض. فالسيد قد لا يمارس القضاء ولا يعرف الكثير عن التاريخ والتراث. وفي السياق نفسه هناك من الخطباء والملائية، ولا اقول الأئمة وهي الدرجة العليا في التراتب الديني، من لا يعرف شيئاً عن الشرع الديني. ولكن قلما تجد مجتهداً لا يعرف الكثير عن التاريخ واللغة والتراث.

وعلى كل حال، يتميّز المجتمع الديني لدى الشيعة الاثني عشرية عن غيره من المجتمعات الاسلامية بكثافة الشعائر والشعارات الدينية التي يقيمونها. وهم بذلك اشبه بالكاثوليك في العالم المسيحي منهم الى البروتستانت. فبالاضافة الى الشعائر التي يقيمونها في عاشوراء، والتي قد تتكرر كل أسبوع فهم يقيمون ايضاً شعائر «التحاريم» وعددها حوالي ١٨ يوماً في السنة، وهي ذكرى وفاة النبي محمد (ﷺ) والأئمة الاثني عشر، يضاف اليهم ذكرى وفاة

---

[١] لا مجال لنا هنا لبحث معنى هذه الذكرى بالتفصيل او لبحث الشعائر الدينية التي تنبثق عنها، وهذا العمل يحتاج الى مجلد خاص، فمن شاء الاطلاع على بعض جوانب هذه الذكرى واهميتها في تنظيم المجتمع الديني لدى الشيعة عليه ان يعود الى كتابنا عن **القبيلة والدولة في البحرين** (١٩٨٣)، وعلى وجه التخصيص الفصلين الثالث والسابع.

مريم العذراء، والنبي عيسى، وانبياء آخرون كانوا ذكروا في القرآن الكريم[٢]. ثم ان اقامة هذه الشعائر لا تمارس مرّة واحدة في السنة انما قد يعاد تكرارها في حالات الموت كجزء لا يتجزأ من مراسيم الدفن، او في يوم «الأربعين»[٣] بعد الموت، او قد تتكرر في مجالس خاصة يقال لها في البحرين «قراءات»، قد تعقد يومياً قبل الظهر وبعده لهذا الغرض. وتقابل هذه الشعائر الحزينة شعائر «المواليد» الفرحة التي قد تعقد في حالات متنوعة كالولادة او الحج او النجاح في العمل والمدرسة، أو في حالات الخطبة والأعراس، أي في حالات البهجة والفرح. وبالفعل عجبت وأنا في البحرين سنة ١٩٧٥ لكثافة الشعائر الدينية الحزينة والفرحة التي يقيمها الشيعة الاماميون هناك، والتي لم أكن قد لاحظتها خلال دراستي عن الشيعة في ضواحي بيروت الجنوبية سنة ١٩٦٨. وتجدر الاشارة هنا الى أن اهل الاختصاص الديني كثيراً ما يشاركون ويشرفون على ممارسة الشعائر الحزينة، اما الشعائر المفرحة، اي المواليد، فيمارسها القوم تلقائياً بدون اشراف ديني.

المهم هو أن كثافة هذه الشعائر وتكرارها في مناسبات حياتية عديدة تتلازم بالضرورة مع بعض المسلمات الايديولوجية عن طبيعة تكوين المجتمع الديني، وذلك لجهة الاستعداد الدائم لتقبل الامام وعدله. فتهيؤ المجتمع الدائم، و «الثورة الدائمة، كما يسميها الشيخ مهدي شمس الدين، لا يأتي إلا عن طريق تكثيف واقامة هذه الشعائر، الأمر الذي يتطلب منطقياً نسبة عالية من أهل الاختصاص الديني. وهذا ما هو حاصل. ففي اربع قرى في البحرين (الدراز وعالي وسلماباد وجدحفص) التي اجريت فيها مسحاً اجتماعياً عاماً، تبينّ لي أن نسبة أهل الاختصاص الديني بفصائله الثلاث يشكل حوالي ٢٤٪ من مجموعة السكان، أي بمعدل واحد لكل أربعة اشخاص. غير ان هذه النسبة المرتفعة جداً تعود الى أن عدداً كبيراً من العائلات بكاملها يدّعي الانتساب «السيادي» (من سيد) الى أهل البيت،

---

[٢] ملاحظة عابرة وهي ان السنّة يقيمون شعائر مولد النبي ولا يقيمون شعائر وفاته.

[٣] يظهر أن «اربعين» الاموات شعار ديني يمارسه المسلمون والمسيحيون على اختلاف مذاهبهم.

وليس لهؤلاء وظيفة دينية محددة. وكثيراً ما يكون هذا الادعاء موضع جدل بين عامة الناس: فالمحازبون يؤيدونه والمنافسون يرفضونه.

فإذا ما نحن استثنينا فصيلة السياد من هذه النسبة اضحت اقل من ذلك بكثير، أي حوالى ملّا او مجتهد واحد لكل ثمانية عشر شخصاً. وهذه ايضاً نسبة مرتفعة نسبياً إذا ما قورنت بنسبة اهل الاختصاص الديني في المجتمعات السنية. ففي مسح عام لعدد كبير من المستقرات السكنية السنية في البحرين تبيّن لي ان نسبة علماء الدين تبلغ حوالي واحد لكل ٦٠٠ شخص. وهكذا هي الحال بالنسبة الى منطقة عكار في لبنان الشمالي حيث يوجد شيخ او شيخان فقط لكل قرية، ويتراوح عدد سكان هذه القرى ما بين ٨٠٠ و ٢٥٠٠ شخص.

ويتماشى هذا المبدأ، مبدأ ارتفاع نسبة اهل الاختصاص الديني في المجتمعات الشيعية وقلتها في المجتمعات السنية، مع الاحصاءات العامة لكل من سورية وايران. يذكر حنا بطاطو في مقالته عن الاخوان المسلمين في سورية، استناداً الى بعض المصادر الموثوقة، أن نسبة شيوخ الدين في سورية بلغت واحداً لكل ٢٥٩٢ شخصاً سنة ١٩٦٠ وواحداً لكل ٢٢١٧ شخصاً سنة ١٩٧٠، وأن هذه النسبة تزداد في المدن وتقل في الريف بمعدل واحد لكل ١٦٣٨ شخصاً في المدن و ٣٠٤٢ في الريف. أما في ايران فتبلغ نسبة الملائية واحداً لكل ٣٠٨ اشخاص (بطاطو ١٩٨٢ : ١٤). طبعاً هذه الاحصاءات العامة، كما يشير الى ذلك بطاطو، لم تؤخذ بطريقة دقيقة إذ انها على الارجح تحصي من شيوخ الدين هؤلاء الذين لهم صفة رسمية لا صفة اجتماعية، أي الذين يصرف لهم أجر شهري او سنوي. وهذا ما قد يفسر الفارق الهائل بين المسح الذي أجريته في القرى الأربع في البحرين والنسبة الموجودة في ايران، مثلاً. هناك عدد كبير من الملائية في البحرين الذين ليست لهم صفة رسمية البتة، ثم ان كثيراً منهم يمارس هذا الدور بالاضافة الى كونه تاجراً صغيراً او موظفاً في شركة المياه او الكهرباء او كاتباً في المحكمة او تاجر عقارات. ثم ان عدداً لا بأس به من النساء يمارسن دور الملاّ لقاء هبات نوعية تصرفها لهن المشاركات في المآتم. هذه

كلها بما فيها النساء الملائيات قد اضيفت الى التعداد الذي اجريته في البحرين واشك ان الاحصاءات الرسمية في ايران قد لحظت هذا النوع من الاختصاص الديني، خصوصاً في ما يتعلق بدور النساء.

هذه الاحصاءات وإن كانت تخلو من الدقة، فهي تشير بوضوح الى فارق هائل في نسبة اهل الاختصاص الديني الى غيرهم من المؤمنين بين المجتمعات الشيعية والمجتمعات السنية. ليس هذا فحسب بل ان هناك تمايزاً واضحاً في تنوع اهل الاختصاص الديني وفي الخطوط الأساسية التي تفصل بين اهل الاختصاص وغيرهم من المؤمنين. يشكل علماء او شيوخ الدين في المجتمعات السنية فئة محددة ومحصورة بطبيعة لباسهم ومجال اختصاصهم وعلمهم او في الأدوار التي يؤدونها في المجتمع إن لجهة التشريع أم التشفيع. أما المجتمعات الشيعية فتشهد نوعاً من «التعميم» في الاختصاص الديني وذلك بفعل انتشار وكثرة الذين يدّعون الاختصاص في مجالات الاداء الديني أكان هذا على الصعيد «السيادي» (من سيّاد) او على الصعيد التراثي (الملائية والخطباء) او التشريعي (القضاة والمجتهدون). فكل من حفظ حيثيات كربلاء بالتفصيل واجاد في القائها امام جمهرة من المؤمنين اكتسب صفة الملاّ او الخطيب، وهناك كثير من الناس (وقد شاهدت هذا في البحرين) من يعتمّ بالعمامة الخضراء او السوداء، رمزاً لأهل البيت، مدّعياً النسب السيادي يدور في الاسواق يجمع الزكاة من أصحاب المتاجر والدكاكين، وغالباً ما يكون هؤلاء غرباء عن المحلة التي ينزلون فيها.

ومما لا شك فيه هو أن التحديد والحصر بالنسبة للسنة يكوِّن جزءاً لا يتجزأ من عملية تكيف الدين على نظم السلطة المركزية والحكم، يقابله لدى الشيعة الانتشار والتعميم الذي هو بدوره باب من ابواب التكيف على مبدأ استقلالية المجتمع الديني. ومن خلال هذا التكيف على مبدأ استقلالية المجتمع الديني تبرز ثنائية التنظيم بشكل واضح. ولعل الطريقة الأفضل للبحث في هذا الموضوع هي دراسة الأدوار المتنوعة التي يؤديها أهل الاختصاص الديني في المجتمع مع التركيز على كيفية بروز علماء الدين كقادة

سياسيين بالاضافة الى كونهم اهل اختصاص في الشؤون الدينية. وهنا بالضبط تقع ثنائية التنظيم الديني بشكليها: الأول، الذي يميّز بين مملكة الدين ومملكة القيصر، والثاني، الذي يميّز بين «فقهاء السلاطين» و «اولياء الأمر» من علماء الدين. وهذا ما سنحاول ايضاحه في البحث التالي عن الأدوار التي يؤديها اهل الاختصاص الديني في المجتمعات الشيعية.

٣ ـ وظائف أهل الاختصاص وتراتبيتهم

قلنا أن كثافة الشعائر والطقوس تستدعي تواجد نسبة عالية من أهل الاختصاص الديني في صفوف المؤمنين كما أنها تستدعي «التعميم» وانتشار وتنوع مجالات الاختصاص الديني بدلاً من التحديد والحصر. الأمر الذي أدى او يؤدي الى ظهور ثلاث فصائل دينية: (١) «الأئمة» او الملائية او الخطباء، (٢) المجتهدون او القضاة، (٣) السياد او الأسياد. فالسؤال الذي يتبادر الى الذهن الآن هو كيفية تفاعل هذه الفصائل مع بعضها البعض ومع المجتمع ككل.

يكاد أن يقتصر دور الملا او الخطيب (والمعروف ان لفظة خطيب تطلق على كل من ارتفعت منزلته بين الملائية) على اقامة شعائر عاشوراء اما في شهر محرم من كل سنة او كما تتكرر مراراً في مناسبات عديدة. ويركز الملا او الخطيب في هذه الشعائر على حيثيات معركة كربلاء واحدة واحدة وعلى اصناف العذاب والاضطهاد الذي لقيه اهل البيت على أيدي الحكم الاموي في دمشق، منوّهين بالفساد والظلم والجور التي كانت تعم المجتمع آنذاك. أما حيثيات المعركة عينها، بما فيها تقطيع الرؤوس واطراف الجسد وسبي النساء وقطع مياه الشفة عن اهل البيت، هذه كلها توصف للمستمعين بكثير من التفصيل، بعضها يلقى نثراً وبعضها شعراً بقصد اثارة المشاعر الدينية والبكاء. ويعتقد العامّة ان منزلة الملاّ تقاس بمقدرته على استجداء البكاء وصرخات الألم واللوعة.

غير أن الخطباء او الشيوخ اصحاب المنزلة الرفيعة الذين تدربوا في المعاهد الدينية العليا كالنجف او في قم ومشهد في ايران يحاولون محاكاة العقل لا العواطف، واخصهم الذين يحملون لقب الامام او حجة الله او آية الله او روح الله. هؤلاء يتحدثون عن كربلاء وكأنها شأن عالمي تصح عبرها وتتكرر في كل مكان وزمان. وهكذا تتحول كربلاء من حيّز تاريخي الى بنية رموزية ترتبط معانيها بواقع مجتمع الشيعة الآني. وعن طريق هذا التحول يحاول الخطباء والشيوخ الربط بين معاني كربلاء الايديولوجية والقضايا الحياتية التي يعيشها او يتعرض لها المجتمع الشيعي. فقد سمعت هؤلاء الخطباء يتناولون مواضيع شتى كتحرير المرأة، والحقوق الانسانية والمدنية، وحق العمل والتوظيف، والأمن الاجتماعي والضمان العائلي، هذا ناهيك عن القضايا السياسية الطارئة. وفي كل خطبة يلقيها احدهم فانه يركز على الأئمة الاثني عشر لكونهم ثائرين ابداً ضد الطغيان والظلم او لكونهم مدافعين عن حقوق المظلومين والمحرومين والمستضعفين في الدنيا.

إن كل من يدرس موضع كربلاء الرموزي وبالتالي الشعائر والطقوس المرتبطة بها، يدرك تمام الادراك ما لما ولهذه الشعائر من اولية في سلّم الممارسات الدينية والتنظيمية لدى الشيعة. ولعل التركيز على التمايز المذهبي بين السنة والشيعة دون غيره من الأمور الايديولوجية ما هو إلا باب من أبواب التكيف على النظم الاسلامية العامة في المجتمع الواحد. فالتمايز بين السنة والشيعة هو اعمق بكثير ايديولوجياً منه مذهبياً. وبفعل مركزية كربلاء وعِبَرُها الايديولوجية في الدين، نرى أن الخطباء والشيوخ الذين يتجهون هذا السبيل قد يصلون الى قمة التدين، وبالتالي الى قمة النفوذ الديني والسياسي. كيف لا وهم قادة الشعائر التي يجلها الشيعة في كل مكان وزمان، وسرعان ما تنقلب هذه القيادة الدينية الى قيادة سياسية. وهذا ما لم ولن يحدث في المجتمعات السنية. وقبل الخوض في هذا الموضوع بشيء من التفصيل، أريد أن اتناول في البحث امر المجتهدين او القضاة وامر الأسياد او السياد.

المجتهدون والقضاة هم اهل الاختصاص في الشرع والتشريع، انما

يستعمل لقب مجتهد احياناً للدلالة على كل من ارتفعت منزلته الدينية بين الفقهاء. ذلك لأن المجتهدين كثيراً ما يجيدون معرفة الشرع والتشريع الديني بقدر ما يجيدون معرفة التراث والتقاليد الدينية واخصها سير الأئمة وواقعة كربلا. فالقاضي وظيفة رسمية تندرج في نطاق التركيبة البيروقراطية للدولة، شأنها بذلك شأن التنظيم الديني لدى السنة. وهم الفئة المعنية بقول آية الله الخميني «فقهاء السلاطين» أي الذين يكيّفون الدين في غيبة الامام - وهي الغيبة التي تدل على الظلم والجور - على معطيات الحكم السياسي القائم. ومن خلال عملية التكيف هذه يحتل القضاة واهل الشرع المنزلة الثانوية في التركيبة الادارية للحكم، يصح فيهم ما يصح بعلماء الدين السنة تماماً. من هنا تسميتهم «بفقهاء السلاطين» من باب الذم والنيل من سمعتهم. إذ انهم بدلاً من ان يعملوا لرفع شأن استقلالية المجتمع الديني عن الحكم والسلطة المركزية تهيئاً لتقبل الامام العدل، فهم يعملون لرفع شأن الحكم السياسي عينه. ففي كل من لبنان والبحرين يعمل هؤلاء في وظائف رسمية مندرجة في المحاكم الشرعية لقاء أجر معين يصرف لهم شهرياً. هم جزء لا يتجزأ من التركيبة البيروقراطية للدولة يعملون في مؤسساتها او في المؤسسات الطوعية كالجمعيات الخيرية والمدارس الخاصة التي تخضع لاشراف الدولة بشكل او بآخر. وهم، بطبيعة عملهم في المناصب الحكومية وبفعل اعدادهم الديني، يتجمهرون في شبكات التفاعل الديني قد يتصل بعض خيوطها بزملاء لهم في العراق وايران. تتجمع جذور هذه الشبكات في المعاهد الدينية العليا، بعضها في النجف الشريف وبعضها في قم ومشهد في بلاد ايران.

صحيح أن هؤلاء يؤدون ادواراً دينية شبيهة بالادوار التي يؤديها علماء الدين السنة، وهذا لجهة تعاطيهم بالامور الشرعية كالزواج والطلاق والارث والملكية وذلك عن طريق القضاة والفقهاء والمأذونين، انما طريقة الأداء هذه ليست عينها لدى الجميع. يتمايز القضاة الشيعة عن القضاة السنة في أمرين اساسيين: أولاً، في مستوى الالفة التي تجمع بين القاضي والعامة؛ ثانياً، في استمرارية التخصص الديني في بيوتات وعائلات معينة. ففي وثائق عقود

النكاح التي تسنى لي الاطلاع عليها في البحرين وفي لبنان وعددها حوالي ٥٠٠٠ (خمسة آلاف) عقد، ووثائق الطلاق وعددها حوالي ١٠٠٠ (ألف) حادثة تبيّن لي أن القاضي السني يميل الى التعامل مع العامة على أساس عقودي خالص، بينما يحاول مثيله في المجتمع الشيعي ان يؤثر في جوهر العقود عن طريق العلاقات الاجتماعية التي يرتبط بها الزوجان. وهو بذلك يحاول دفع القرار، إن لجهة التصالح والصلحة، أو الوفاق والاتفاق، الى خانة المجتمع الخلقي بدلاً من حيثيات العقود الصريحة.

مثلاً، في المجتمعات السنية قد يحل القاضي محل الوالي عن الفتاة لابرام عقود النكاح وذلك ان لم يتوفر والٍ اصيل كأب او أخ أكبر او عم، بينما يصرّ القاضي في المجتمعات الشيعية على وجود شهود تمثل العائلات المعنية تشهد بالاضافة اليه على عقد النكاح. وفي السياق نفسه، كنت الاحظ خلال دراستي لبعض قضايا الطلاق في البحرين ان القاضي السني يحاول فضّ المشكلة بشكل تعاقدي مستنداً بذلك الى بنود اتفاق عقد النكاح ذاته والى الشروط التي يتطلبها الشرع لذلك الأمر، اما نظيره الشيعي فيحاول التدخل الشخصي بالامر مشجعاً حيناً ورافضاً احياناً حتى ولو كان المعنيون بالامر يصرون على الطلاق. ولهذا السبب كانت بعض حوادث الطلاق في المحكمة الجعفرية تستمر لبضع سنين قبل البت النهائي بامرها. هذه الوقائع المتفرقة، وغيرها عدد كثير، تشير بوضوح الى بعض التمايز القائم بين قضاة الشيعة وقضاة السنة خلال ادائهم لوظائفهم الدينية في المجتمع. كل يعمل على انفاذ شرع الله في المجتمع إنما يصرّ فريق على انفاذ هذا الشرع بطريقة تعاقدية صرفة، ويصرّ الأخر على إنفاذها بطريقة تتلاءم واوضاع المجتمع الخلقي.

ومما يؤيد هذا النوع من التمايز نوعية القضايا التي ترفع الى المحكمة بالذات، وخصوصاً المشاكل العائلية التي تقع بين الرجل والمرأة او بين الأب والابنة. ففي الدراسة نفسها التي ذكرت عن البحرين هناك كثير من الامور العائلية التي كانت ترفع الى المحكمة الجعفرية ولم تكن ترفع الى المحكمة الشرعية لدى السنة. واذكر على سبيل المثال قضايا جنسية تتعلق بسوء تصرف

الرجل تجاه الزوجة كأن يأتيها من الدبر، مثلاً، او خلال الحيض، أو يزني بها بمعاشرته اختها او امها او امرأة اخرى. وهناك عدد من الفتيات من رفعن شكوى على آبائهن امام المحكمة لسوء معاملتهن كضربهن بالعصا او فرض الزواج عليهن بالقوة او التقرب منهن بطريقة لا ترضاها الحشمة والأدب.

وهناك عدد كثير من صنوف «السحر» و «اللعن» وكتب «الكتاب» و«الحجاب» التي يمارسها البعض الآخر فيتشاكون امام القضاء للبت فيها. وكثيراً ما تقع هذه الشكاوى بين زوجات الرجل الواحد او بين الزوجة وام الزوج او بين الزوج وام زوجته. المهم هو أن هذه الأمور كلها كثيراً ما ترفع الى المحكمة الجعفرية وقلّما ترفع الى المحكمة السنية، لا لأن هذه الضروب الشاذة لا تحدث في المجتمع السني، وهي تحدث في جميع المجتمعات قاطبة، إنما ترفع الى المحكمة الجعفرية بسبب «الالفة» التي تجمع بين القاضي والمجتمع. فهو المؤتمن على خصوصيات الناس مهما بلغت هذه الخصوصيات من حساسية تتعلق بالشرف والكرامة الشخصية او بالاعراض والسمعة. وإن حدثت في المجتمعات السنية فكثيراً ما يأتي حلّها عن طريق العائلات المعنية، وإن تدخل شيخ الدين في هذه الأمور فهو إنما يفعل ذلك على أساس شخصي لا أساس رسمي. وهذا هو بيت القصيد: إن ما يقوم به قضاة وشيوخ الدين الشيعة على مستوى «الدين» اي المحكمة، تقوم به العائلات في صفوف المجتمعات السنية... كيف لا طالما ان «الدين» لدى الفريق الأول مطعم على مبدأ استقلالية المجتمع ولدى الفريق الثاني مكيف على نظم الدولة المركزية. وبسبب هذا التكيف تتعاطى المحاكم مع القضايا التي تخضع للحلول التعاقدية بدلاً من الحلول التعاطفية.

ومما يغذّي هذه «الالفة» بين شيوخ الدين والمجتمع الشيعي استمرارية التخصص الديني في عائلات وبيوتات دينية عريقة. ففي الوثائق التي جمعتها من لبنان والبحرين عن ٣٦ عالماً شيعياً كانوا درسوا في النجف الاشرف، إثنان منهم فقط لم تكن لهما جذور عائلية في التخصص الديني، أي ٥,٥٥٪ مقابل ٢٨٪ لدى السنة. اما الاخرون فكلهم يدعون استمرارية التخصص

الديني وتوارثه من جيل الى جيل[٤]. ولعل هذا الادعاء وشيوعه في صفوف الشيعة مرتبط تماماً بمبدأ «تعميم» و «انتشار» وعدم حصر او تحديد الاختصاص الديني في المجتمع. فبالاضافة الى تمركز الاختصاص الديني في عائلات عريقة هناك فئة الاسياد او السياد التي «تعم» اطراف المجتمع برمته، فحيثما يتواجد الشيعة يتواجد السياد. ففي لبنان، مثلاً، يدعي النسب السيادي كل من عائلة الموسوي في منطقة بعلبك، والحسيني في منطقة جبيل، والحر في منطقة جزين، وشرف الدين في صور، وغيرها عائلات كثيرة منتشرة في دنيا المسلمين الشيعة. هذه الانساب السيادية، بخلاف فئة الاشراف في المجتمعات السنية التي تنتسب الى قريش والتي تحتل المراتب العليا ومركز الصدارة في المجتمع، قد تشمل الغني والفقير، المتعلم والامي، وصاحب المتجر والملاك والمدرس، كما قد تشمل الجندي والضابط والمزارع والشيخ.

هذه الامور ـ كثافة الشعائر والطقوس وما يتبع ذلك من نسبة مرتفعة لأهل الاختصاص الديني ومن ثم الالفة التي تجمع بين شيخ الدين والمجتمع واستمرارية التخصص الديني في عائلات وانساب عريقة ـ كلها تصب في خانة ثنائية التنظيم. فهي توفر الفرص والمناخات الملائمة لبروز شيوخ الدين كقادة سياسيين في صفوف الشعب يتمتعون بالود والولاء وبقواعد شعبية عريقة شأنهم بذلك شأن القادة السياسيين الذين يستمدون نفوذهم من خلال السيطرة على المال والرأسمال ومصادر العيش والتوظيف، أي مملكة القيصر. وتظهر هذه الثنائية في التنظيم بأشكال مختلفة في المجتمعات الشيعية المتنوعة. ففي إيران اتخذت شكل المعارضة الدينية لحكم الشاه الفرعوني، وفي البحرين اتخذت شكل التناقض السياسي والاجتماعي بين الشيعة «الدينيين» و«التقدميين[٥]»، وفي لبنان تجلت هذه الثنائية في التمحور السياسي حول

---

[٤] راجع في هذا الصدد كتاب الشيخ محمد جواد مغنية (رحمه الله) بعنوان **تجارب محمد جواد مغنية** (١٩٨٠: ١٣٠).

[٥] راجع الخوري (١٩٨٣).

الرئيس كامل الأسعد من جهة والامام موسى الصدر ومن ثم المجلس الشيعي الاعلى من الجهة الثانية. وبعد تقلص نفوذ الاسعد في مطلع ١٩٨٤ بدأت هذه الثنائية تبرز من جديد بين تنظيم «امل» الشيعي وشيوخ الدين المتعاطفين مع حزب الله وغيره من المؤسسات المتصلبة دينياً.

خلاصة القول هو أن العمل الديني في المجتمعات الشيعية يوازي، من حيث كونه سبيلاً الى النفوذ الشعبي والسلطان، العمل «القيصري» المبني على أساس السيطرة على المال والرأسمال والتوظيف. وهذا هو المقصود بثنائية التنظيم. ولا شك أن هذه الظاهرة ترتبط ارتباطاً مباشراً بمبدأ استقلالية المجتمع المتهيىء ابداً لتقبل الامام العدل بدلاً من استقلالية الدولة والسلطة المركزية المنظِّمة للدين. فلو كان الدين شأن دَوْلَتِي (من دولة) تنظمه وتتعاون معه السلطة المركزية لما استطاع علماء الدين ان يخرجوا هكذا الى المجتمع مباشرة يقيمون فيه من خلال الدعوة الى «دين الله» شعبية خاصة من المؤمنين والتابعين.

يقول الاستاذ رتشارد انطون Antoun في معرض مقارنته بين علماء الدين في ايران والاردن ان خطباء المساجد السنة في الأردن كانوا يتلقون نسخاً كاربونية عن كل خطبة يلقونها يوم الجمعة على غرار آيات الله الشيعة في إيران الذين كانوا لا يقيمون الصلاة إلا في صفوف المؤيدين والمقلدين (انطون ١٩٨١ : ٩٣-١٠١). والواقع ان الألقاب التي يعرف بها علماء الدين الشيعة كآية الله وحجة الله وروح الله وإمام وغيرها، إنما تشير الى استقلالية العمل الديني لدى هؤلاء. فهي، اي الألقاب، لا تدل على مناصب رسمية في الدولة كما تشير الى ذلك الفاظ قاضي ومفتي ومأذون، إنما تدل على مدى نفوذ عالم الدين في المجتمع. وما هذه بالحقيقة سوى القاب يطلقها المؤيدون والمقلدون على علماء الدين البارزين مهما كان مجال تخصصهم الديني، ولا يطلقها عليهم رجال الدولة والحكم. فبقدر ما تشير هذه الألقاب الى تراتبية في سلّم الاختصاص الديني تشير أيضاً الى سعة النفوذ السياسي الديني في صفوف الشعب المؤمن. وعلى هذا المستوى من التحليل تتداخل مواصفات النفوذ

الديني بالنفوذ الاجتماعي بشكل لا يمكن التمييز بين هذه وتلك. فكلما ارتفعت مرتبة العالم الدينية ارتفعت منزلته الاجتماعية واشتد نفوذه السياسي في المجتمع، والعكس صحيح.

ومما يقوي من استقلالية العمل الديني لدى علماء الشيعة استقلاليتهم في كسب معيشتهم من مصادر شعبية خاصة لا تمت الى الخزينة العامة بأية صلة، هذا باستثناء القضاة الذين يحتلون مناصب عامة في المحاكم الشرعية وهم القلة القليلة من علماء الدين. وتشمل مصادر الكسب في بعض الاحيان الاموال او الأملاك الموقوفة كما تشمل انواعاً كثيرة من الهبات التي يتلقاها علماء الدين لمشاركتهم في إقامة الشعائر والطقوس الدينية واخصها شعائر عاشوراء، هذا ناهيك عن الزكاة والاعشار و«حق الامامة» التي تصرف لهم طوعاً من الشعب. ومنهم، بالاضافة الى ذلك، من يتقاضى بعض الاموال على إبرام عقود النكاح او فك قيود الطلاق او على «الزيارات» التي يقوم بها في بعض المناسبات الخاصة او في غير هذه المناسبات لبيوت المؤمنين واخصهم الوجهاء. فهناك من حديثيّ النعمة من يستعمل هذا النوعٍ من الهبات كوسيلة يبرز من خلالها الى صفوف الوجهاء كأن يدعو عالماً كبيراً الى منزله يضيفه، وبعد الانتهاء من الوليمة يهبه بعض المال، زكاة لله.

إنه من خلال هذه الاستقلالية في العمل الديني وما يتبعها من استقلالية في الكسب المعيشي يبرز الشكل الثاني من ثنائية التنظيم لدى الشيعة، أي التمايز القائم بين علماء الدين انفسهم لجهة تكيفهم على انظمة الحكم والتعامل مع النخبة او القادة السياسيين والذين يرمز اليهم بفرعون. ومن هذه الزاوية - زاوية التكيف على انظمة الحكم او القادة السياسيين - يمكن التمييز بين فريقين من علماء الدين: الفريق الذي يتقبل انظمة الحكم القائم ويعمل جنباً الى جنب مع رجالاته أي «فقهاء السلاطين»، والفريق الثاني الذي يناهض الحكم ويعمل على إعداد المجتمع لتقبل الامام وعدله. يتمثل الفريق الأول بالعلماء الذين يعملون على إنفاذ شرع الله في المجتمع إما من خلال المحاكم الشرعية الرسمية او من خلال سمعتهم الشخصية

ومعرفتهم العميقة لشؤون الدين حتى ولو كانوا يعملون خارج التركيبة الرسمية للدولة. وكثيراً ما يتناول هؤلاء امورا حياتية مهمة كالزواج والطلاق والارث والملكية وغيرها. أما الفريق الثاني فكثيراً ما يؤدي وظائفه الدينية عن طريق إقامة الشعائر والطقوس بالاضافة الى بناء المؤسسات الخيرية والتربوية كالمستشفيات والمستوصفات والمدارس والكليات. وإنه عن طريق هذه الوظائف يناهض الفريق الثاني الوجهاء والزعماء ورجال السياسة في مساعيهم لكسب الود الشخصي والنفوذ الشعبي، فهم سواسية في محاولة اجتذاب المؤيدين والتابعين والمحازبين وإن اختلفت الغايات وتشابهت السبل.

ثم إن التمييز بين علماء الدين على هذا النحو له بعض المحاذير وذلك لسببين: الأول إنه من الممكن ان يجمع عالم الدين الواحد بين هذه الأدوار والوظائف كلها. وثانياً، إن الفريق الأول وهو يؤدي وظائفه التشريعية قد يجد نفسه في مصاف القادة السياسيين وذلك لما لهذه الوظائف من وقع في نفوس المؤمنين الذين يؤدونه الولاء لكونه مقلَّداً يعرف طريق الخلاص البشري. وبالفعل ما من مجتهد او شيخ امَّه الناس للتقاضي بسبب معرفته الاصيلة بشؤون الدين والاجتهاد وربما «الباطن» إلا وانبثق في صفوف الشعب قائداً سياسياً قوياً. فهو «نائب» الامام وسيفه[٦]. هذا التأرجح في إداء الوظائف الدينية بين العمل جنباً الى جنب مع القادة السياسيين او مع الحكم كجزء لا يتجزأ من تركيبة الدولة البيروقراطية من جهة والخروج، من الجهة الثانية، عن مبدأ الالتزام بمتطلبات هذا العمل وذلك عن طريق استقطاب الشعبية الاجتماعية ـ هذا التأرجح بين هذا الدور وذاك والذي يرتبط ارتباطاً مباشراً بمبدأ التقية كان وما زال مبعث تشنج في علاقات علماء الدين الشيعة مع السلطات المركزية او القادة السياسيين. ويظهر هذا التشنج في كل المجتمعات الشيعية أياً تكن صفة الحكم فيها شيعية ام غير شيعية. فها إيران يحكمها الشيعة منذ القرن السادس عشر ومنذ ذلك الحين ما زالت تشهد

---

[٦] يلقب آية الله الخميني اليوم بنائب الاسلام.

انماطاً متنوعة من هذا التشنج في العلاقات بين القيّمين على مملكة الله والشاهنشاه. كما يشهد على ذلك تاريخ ايران الحديث والمتوسط. وفي السياق نفسه ما كاد زعماء الشيعة الدينيون في البحرين يحظون بالاصلاحات التي كانوا يطالبون بها في العشرينات من هذا القرن حتى انبروا يعملون ضدها عندما فَرضت عليهم هذه الاصلاحات الالتزام بقرارات السلطة المركزية. ومن هذه الزاوية[٧] فقط يمكن فهم اصرار آية الله الخميني على التمييز بين «أهل التقية»، من جهة، و«اولياء الأمر» من علماء الدين (الخميني ١٩٧٩: ٤١-٥٩)، من الجهة الأخرى.

وقد يقوى هذا التشنج ويزداد تبعاً لازدياد نفوذ علماء الدين السياسي في المجتمع وبالتالي قدرتهم الاقتصادية. فالهبات والتبرعات والاعشار والاخماس وحقوق الامامة والزكاة وغيرها من الموارد المالية تزداد وترتفع بارتفاع منزلة عالم الدين السياسية والدينية. صحيح ان شيوخ الدين الذين يتلقون هذه الموارد المالية يعيدون استثمار البعض منها في بناء المؤسسات الدينية والخيرية والتربوية، ولكنه من الصحيح ايضاً انهم بهذا العمل يقوون نشاطهم السياسي ولا يضعفونه، وبالتالي يزداد التشنج بينهم وبين اهل السلطة والنفوذ ولا يقل. وهنا أيضاً يتمايز دور علماء الدين الشيعة عن السنة. فبينما يتولى علماء الدين الشيعة البارزون بناء المؤسسات الخيرية والدينية والتربوية، وبذلك يسلكون مسلك اهل السلطة والنفوذ، يعمل علماء الدين السنة كموظفين ثانويين في المؤسسات التي يبنيها الوجهاء والزعماء السياسيون.

ليس هذا فحسب، بل إن كثيراً من علماء الدين الشيعة مَن إذا ما اشتد ساعده انتقل او حوّل اهتمامه من شؤون القضاء الى القيادة، أي، بتعبير رموزي، من «التقية» (أهل التقية) الى «الامر» (اولياء الأمر). وهذا ما تشهد عليه وقائع عدّة كنت جمعتها خلال مقابلاتي لستة علماء بارزين من الشيعة، إثنان منهم في لبنان واربعة في البحرين. اربعة من هؤلاء العلماء

---

[٧] راجع الخوري (١٩٨٣: الفصل الرابع).

كانوا يتميزون عن غيرهم باقامتهم صلاة الجمعة في غيبة الامام، وهي إشارة واضحة الى ما يتمتعون به من نفوذ ديني في صفوف المؤمنين. المعروف ان الشيعة لا يقيمون صلاة الجمعة إلا وراء الامام الذي تتوفر فيه صفة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الشيء الذي لا يقال إلا في النخبة القليلة من علماء الدين.

كان هؤلاء العلماء الستة كلما اشتد نفوذهم وكثر ماهم انتقلوا من العمل في القضاء الى العمل في القيادة مركزين بنوع خاص على شعائر عاشوراء، على الشهادة والولاء للمبادىء والقيم، وعلى الطهارة والتضحية بالمصالح الشخصية، وعلى الثورة والتهيؤ الدائم لاقامة العدل الالهي (لله ما أشبه هذه الشعارات بشعارات الثورات أياً تكن). هذا الانتقال مهم جداً من الناحية المنهجية إذ انه يلزم المرء بالأمور العامة للمجتمع كبناء المآتم والمساجد والحسينيات والمستشفيات والمستوصفات او المدارس والمعاهد العلمية والمهنية بدلاً من الاهتمام بالأمور الشخصية الخاصة كالطلاق والزواج والارث والملكية والديون. هذا الانتقال يلزم المرء «بالخلاص» المجموعي عن طريق إقامة الشعائر الدينية بدلاً من الخلاص الفردي عن طريق تنفيذ الاحكام والشرائع. الالتزام بالأمور العامة، بما فيها إقامة شعائر عاشوراء و «إقامة الصلاة يوم الجمعة»، يزاد اليها بناء المؤسسات الخيرية والدينية والتربوية ـ هذه كلها تصب في خانة التعبئة لنيل الأهداف العليا، أي استقلالية المجتمع الديني. وهذه بعض النبذات التي وردت في المقابلات التي اجريتها مع العلماء الستة البارزين الذين كانوا انتقلوا من القضاء الى القيادة. قال أحدهم:

«القضاء يغني زادك بمشاكل الناس افراداً... امور كثيرة يعود بها الناس اليك لتساهم في حل عقدها... وهذا ما يجعلك تفهم الناس ومشاكل الناس واطوار الناس. غير انه بالرغم من هذا كله قد يصبح هذا العمل مملاً بعد فترة من الزمن. اما العمل القيادي (القيادة الدينية) فتأتيك بالجديد كل يوم... نحن نعلم امرنا... وعلينا أن نتهيأ ليوم القدر».

وقال آخرون:

* «أمور القضاء كالطلاق والزواج والارث والنزاعات العائلية امور مهمة ولكنها لا تميز زيداً عن عمرو، اما شؤون عاشوراء وهي جوهر القيادة الدينية ـ هي العمل المتواصل للثورة على الظلم والجور ـ فهي للمجتمع برمته، هي عالمية الانسان، محطة دينية في تاريخ المجتمع.»

* «هي عاشوراء وشهادة الحسين التي تميز الذاتية الشيعية، يشارك الناس في شعائرها كل على طريقته... فمنهم من «يزكي» ومنهم من يشارك بالمواكب [الضريبة] ومنهم من يجلس قابعاً في بيته يتأمل فصول الشهادة ومعانيها العالمية. سرّ عاشوراء كبير لا يفهمه إلا الخاصة... هو السر الذي يجعلنا نمارس حياة الدنيا».

* «يوم عاشوراء يوم الشهادة الانسانية... نعد له بكل ما تتوفر لنا من إمكانات... يأتينا الخطباء من النجف وقد يأتونا من قُم ومشهد [وكلها معاهد دينية كبيرة] يشاركون في إقامة هذه الشعائر... يأتون إما تجاوباً مع دعوة خاصة موجهة إليهم او بفعل الصداقات الحميمة التي تجمعهم ببعض شيوخ الدين... التفاعل بين علماء الدين خلال ذكرى عاشوراء يزداد، يقوى ويشتد لا في لبنان فحسب بل وفي العالم الشيعي اجمع. فكما يأتينا الخطباء من الخارج يذهب بعضنا اليهم نشاركهم العزاء بأهل البيت».

* «التراسل والاتصالات بين علماء الدين في لبنان وخارجه كثيف جداً خاصة في عاشوراء. فإذا ما برز احدهم في النجف ترددت اصداؤه في بيروت وصور والنبطية. تجمعنا «الشهادة» ».

* «العمل في القضاء يلزمك في امور الدين الخاصة... اما العمل لعاشوراء فيلزمك في امور الدين كلها. عاشوراء حدث يومي يحياه المؤمن في كل لحظة من حياته».

هذه النبذات المتفرقة، وغيرها اقوال كثيرة، إن دلّت على شيء فعلى مركزية عاشوراء بما فيها من معانٍ ورموز وشعائر وطقوس في التنظيمات الدينية لدى الشيعة. هي «الباطن»، وهذا بشهادة قول احدهم «سرّ عاشوراء كبير لا يفهمه إلا الخاصة»، الذي يستدل منه على الصراط المستقيم، طريق العدل والخلاص. فإذا كان لعاشوراء هذا المعنى في المعتقدات والشعائر الدينية فلا عجب ان يرتقي اليها علماء الدين البارزين، فيخرجون من القضاء الى القيادة.

صحيح ان شعائر عاشوراء تركز على حيثيات معركة تاريخية حدثت سنة ٦٨٠ للميلاد، ولكن من الصحيح ايضاً ان هذه المعركة انتقلت من حيزها التاريخي الى حيزها الايديولوجي، فأضحت من الثوابت الدينية التي قد تتكرر ذكراها ومعانيها في كل مسلك من مسالك البشر. ثم إن شعائر عاشوراء وطقوسها لا تركز على الخلاص الابدي كما تفعل شعائر الدين والطقوس في الكنائس المسيحية، إنما تركز على «الثورة الدائمة» و «الاحتجاج الدائم» ضد مغتصبي الحكم الديني المتمثل بحكم الامام وعدله. هي تركز على حقوق المستضعفين في الدنيا، مثلهم بذلك مثل الحسن والحسين. ولذلك ترى

الخطباء وشيوخ الدين يحاولون دائماً ربط مبادىء عاشوراء بالاحداث المعاصرة السياسية منها وغير السياسية مشددين على موقف الاحتجاج ضدّ التعسف والظلم.

باختصار، هي عاشوراء التي تكسب المجتمع الديني لدى الشيعة اسلوب «التعاطف المجموعي» الذي يتخذ من الحكم القائم، أيّاً يكن هذا الحكم، موقف المعارض. بلغة رموزية، هو الامام يناهض فرعون. هذا يعني أن الاحتجاج و «الثورة» والمواقف المعارضة ليست اموراً عرضية تأتي وتذهب هكذا تبعاً لقرارات السلطة المركزية وتأثيرها على المواطنين إنما هي من صلب التنظيم الديني الذي يركز على استقلالية المجتمع الديني، استقلالية الامام وسيادته.

ورُب قائل يقول، وعن حق، أن الاحتجاج الديني في تاريخ المسلمين نموذج يتكرر من حين الى آخر في صفوف السنة والشيعة معاً، وهذا ما تشهد عليه الحركات السلفية العديدة التي ظهرت وما زالت تظهر في المجتمعات السنية. واذكر على سبيل المثال الحركات الدينية الثلاث الوهابية والسنوسية والمهدية التي قامت في القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين، وتنظيمات الاخوان المسلمين العديدة التي تفرّخ هنا وهناك في المجتمعات السنيّة العربية المعاصرة. هذا صحيح، ولكن موقف الاحتجاج لدى الشيعة غيره لدى السنّة، اذ ان موقف الاحتجاج لدى السنة شأن عرضي مرهون بموقف السلطة من الدين لجهة إنفاذ شرع الله في المجتمع. وكثيراً ما يتخذ هذا الاحتجاج اسلوب التحزب السياسي الذي قد يرعاه شيوخ الحركات الصوفية او بعض القادة السلفيين او مناهضي الحكم السياسي، أو كل هؤلاء مجتمعين. هذا بخلاف موقف الاحتجاج لدى الشيعة الذي هو شأن تنظيمي دائم، من صلب الايديولوجيا الدينية التي تدعو الى التهيؤ لتقبل الامام العدل. بهذا المعنى تصبح «الثورة الدائمة» مطلباً دينياً، أي من ثوابت الدين الاساسية، وليست امراً عرضياً يأتي ويزول بزوال مسبباتها.

الفصل الرابع عشر

الحضور الديني: كثافة الشعائر والشعارات

بحثنا في الفصلين الاخيرين مسألة التنظيم الديني لدى كل من السنة والشيعة الاثني عشرية، وكان القصد من ذلك البحث وضع الاطر العامة التي على أساسها نجري المقارنة بين المجتمعات الدينية المتفرعة عن التراث الاسلامي. فالسنة والشيعة الاثنا عشرية مجتمعان لا يشكلان الاغلبية العظمى من المسلمين العرب ومسلمي العالم فحسب (ولعل النسبة المئوية تفوق ٩٥٪) بل إنهم يوفرون للباحث مجمل النماذج الايديولوجية والتنظيمية الام في الاسلام التي منها وعنها تفرعت النماذج الدينية الاخرى لدى الطوائف. بالطبع هذا باستثناء الموارنة الذين تفرعوا عن التراث المسيحي.

أن يقال ان السنة والشيعة الاثني عشرية يوفران النماذج الدينية الام لا يعني ابداً ان المجتمعات الدينية الاخرى لا تتميز بايديولوجيات وتنظيمات متكاملة ومتناسقة. فهي، أي المجتمعات الدينية الأخرى، تتميز بفكر وتنظيم وتراث ديني مستقل ومتكامل. وهذا ما كنا اشرنا اليه في البحث السابق عن طبيعة تركيب الايديولوجيا الدينية، اي نشأة وتكون المجتمعات الدينية، كما كنا اشرنا ايضاً الى أن الايديولوجيا تتداخل بالتنظيم غير ان هذا التداخل لا يعني ابداً ان الناحية الايديولوجية تقرر وبشكل قاطع البنية النهائية للتنظيم. فالتنظيم يتأثر بالأيديولوجيا بقدر ما يتأثر بالتاريخ، بمعنى انه

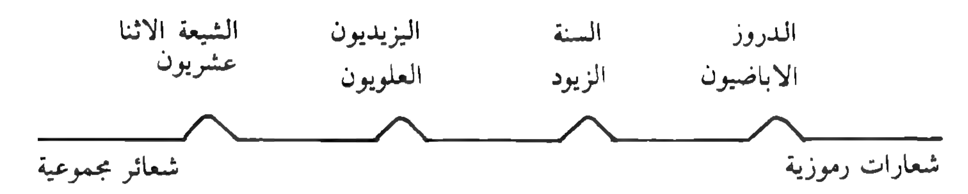
يتكيف مع الظروف والاوضاع والازمان المستجدة والمتغيرة. ولهذا السبب نرى أن المجتمعات الدينية التي قد تتلاقى ايديولوجياً قد لا تتلاقى تنظيمياً، والعكس صحيح، أي أن التلاقي التنظيمي لا يفرض بالضرورة تطابقاً ايديولوجياً. وخير شاهد على صحة هذا القول هو أنه بالرغم من التمايز الايديولوجي في الدين هناك نماذج تنظيمية تتكرر لدى جميع الطوائف ـ تتكرر بالشكل لا في المضمون. وتتمحور هذه الاشكال التنظيمية المتكررة حول ثنائية التنظيم الديني وحول كثافة الشعائر وبالتالي كثرة اهل الاختصاص الديني وتعميمه بدلاً من حصره وتحديده. وتصب هذه الامور كلها في خانة واحدة اساسية وهي العمل على استقلالية المجتمع الديني وسيادته لدى الطوائف. سأتناول في هذا الفصل موضوع الحضور الديني وكثافة الشعائر ومن ثم أبحث في الفصل التالي موضوع ثنائية التنظيم. ولا شك ان البحث في «الحضور» الديني ضروري جداً كمقدمة للبحث في التنظيم.

١ ـ كثافة الشعائر والشعارات

إن كل من يقرأ عن الحياة الدينية وممارستها لدى الطوائف يتضح له أمران: حضورها وتميّزها. واقصد بالحضور امور عدّة متشابكة ومترابطة بعضها بالبعض الآخر في آن. وتشمل هذه الامور العفوية في ذكر وتكرار النماذج والرموز الدينية؛ اجتياح الرموز الدينية قواعد التفاعل اليومي بين المؤمنين؛ الرجوع الى مصادر الدين والاستعانة بها بهدف الاصرار على صحة وسلامة المواقف والمسالك كالقَسم والحَلف والشهادة؛ الزيارات الفردية والجماعية لضرائح شيوخ الدين الصالحين؛ السرد المتكرر والمتواصل لأعمال واقوال وسيرة من اشتهر بتدينه من المؤمنين. هذه الامور مجتمعة تلف الانسان من كل جوانب تفاعله اليومي مع الآخرين فيشعر وكأنه في عالم ديني خاص قائم بذاته مميز عن المجتمعات الدينية الاخرى. ويتزايد هذا الشعور بالتميّز حالما يبدأ الانسان بالتفاعل مع الآخرين ممن لا ينتمي إلى مجموعته الدينية. ولذا فإن الكثير من أهل الطوائف من يعيش وجهين اجتماعيين: وجه خاص بمجموعته الدينية ووجه حضاري عام يشارك فيه الطوائف الاخرى، ولكل

من هذه المجموعات نظمها الرموزية المميّزة. والواقع، أن الوقوف على هذه النظم الرموزية شأن يحتاج الى مجلد خاص به، وهو الى حد ما لا يدخل في صلب هذه الدراسة.

ولكن بالرغم من وقوعه خارج اهتمام هذه الدراسة لا بد من الاشارة اليه بطريقة او بأخرى، وذلك للتأكد من أن «الحضور» الديني لا يأتي فقط عن طريق الشعائر المعترف بها رسمياً والتي يمارسها المؤمنون بشكل مجموعي، إنما يأتي ايضاً عن طريق الشعارات والرموز الدينية التي يتداولها المؤمنون يومياً خلال تفاعلهم الاجتماعي مع انفسهم ومع الآخرين[1]. ومن الممكن وضع الطوائف في متصل شامل للحضور الديني يتراوح طرفاه بين الشعائر المجموعية والشعارات الرموزية على الشكل الأتي:



الرسم السابع: الحضور الديني بين الشعائر والشعارات

يبين هذا الرسم ان الشيعة الاثني عشرية اكثر المجتمعات الدينية تمسكاً باقامة الشعائر المجموعية، وأن الدروز والاباضيين اكثرهم استعمالاً للشعارات الرموزية ذات المعنى والمدلول الديني. أما السنة واليزيديون فيستعيضون عن هذه وتلك بتشديدهم على الناحية الشرعية في الدين ـ فالسيادة لديهم للشرع الديني.

---

[1] استعمل لفظة «شعائر» للدلالة على العبادات التي يمارسها المؤمنون جماعياً، واستعمل لفظة «شعارات» للدلالة على الرموز والتعابير والمصطلحات التي يستعملها المؤمن كفرد خلال تفاعله اليومي مع الآخرين.

ففي كل من المجتمعين الاباضي والدرزي يصعب على الباحث التميز بين الشعائر الدينية والشعارات الرموزية بوضوح. فما من مسلك اجتماعي لديهم إلا ويعطى له معنى دينياً. اشتهر عن الدروز في لبنان، مثلاً، تشديدهم على اللفظ المستقيم في التربية وتجنبهم الكلام البذيء، «فالعلة» يقال لها «علكة» و«الكذب» يقال له «خيانة الذاكرة»، واللعن ممنوع. ويضاف الى هذا مجموعة كبيرة من المسالك الاجتماعية والعادات والتقاليد التي تفرض على «مستلمي» و «مستلمات» الدين، أي الذين يشاركون في المجالس الدينية باستمرار. كلما ارتفعت درجة المعرفة الدينية عندهم اشتد التمسك لديهم بهذه العادات والتقاليد. وتشمل هذه العادات والتقاليد المحرمات كشرب الخمر كما تشمل اللباس والكلام وارتفاع الصوت والهزار والرصانة وغيرها من الأمور الحياتية العادية. لهذه كلها معانٍ دينية واضحة تتلازم مع التدرج والارتقاء في سلم المعرفة الدينية. يقال، مثلاً، أنه عندما تستلم المرأة الدين عندهم «يسمك منديلها».

وما يقال عن الدروز في هذا الصدد يقال مثيله عن الاباضيين الذين بدورهم جعلوا من المسالك الاجتماعية وانماط التفاعل اليومية نماذج دينية ترتبط ارتباطاً مباشراً بمفاهيم التدرج والارتقاء الديني. هذا الترابط بين المسلك والدين ادخل على هذين المجتمعين الدينيين تنظيمات دينية لا مثيل لها في المجتمعات الدينية الأخرى. ويعرف هذا التنظيم لدى الاباضيين «بالعزابة» و «العزابات» ويعرف لدى الدروز «بالمجالس[٢]». الفريد في تركيبة هذه التنظيمات كونها مؤلفة من أشخاص يعتبرهم الناس قمة المثال الاجتماعي والمسلك الديني، ولا يتميزون بالضرورة عن غيرهم بالعلم او بالمعرفة الدينية. فالتدين والتمسك باهداب الدين شيء والعلم او الاختصاص الديني شيء آخر. هم، أي العزابة وشيوخ المجالس، اناس عاديون يعيشون «المثال» الاجتماعي ـ الديني ويمارسونه في تفاعلاتهم اليومية وإن لم يكونوا من ذوي الاختصاص. وفي هذا الصدد تقول

---

[٢] إن لفظة «مجلس» و «مجالس» مأخوذة من مقابلة مع الدكتور سامي مكارم.

امينة فرّاج في دراستها عن المجتمع الاباضي في منطقة المزاب الواقعة في جنوب الجزائر ان هيئة «العزابة» المؤلفة من حوالي ١٢ عضواً[٣] تضم بين اعضائها، بالاضافة الى الامام وقاضي الشرع والمؤذّن عدداً من التجار والحرفيين المتدينين المتعبدين الى ربهم، وليس من الضروري ان يكون لهؤلاء معرفة خاصة في مجال التخصص الديني. وتمارس هذه الهيئة سلطات دينية متنوعة اهمها طرد او فصل او نفي كل من يخرج عن قواعد التعاليم والتقاليد الدينية. هي تفرض «التبرية» أي العزلة على كل مذنب، ولا يسمح له بالتفاعل مع الناس إلا بعد أن «يتوب»، وعليه ان يعلن توبته امام حشود المؤمنين في مسجد البلدة بعد الصلاة. وتشرف هذه الهيئة على الاوقاف وجمع الزكاة وغسل الموتى، كما تشرف على عقود النكاح والطلاق وفض المشاكل بين العشائر والقبائل المتناحرة (فرّاج ١٩٦٩ : ٢٠-٤٠).

ويقابل هيئة العزابة عند الرجال هيئة مماثلة عند النساء تعرف «بحلقة العزّابات»، ويتراوح عدد اعضائها ما بين ٤ او ٥ عضوات واكثريتهن من النساء غير المتزوجات او النساء المطلقات والارامل. وتؤدي العزّابات كثيراً من الوظائف التي تؤديها «العزابة» كغسل الموتى وفرض «التبرية» وتقبل التوبة وغيرها، إنما لا يحق لها فرض عقوبة النفي او الطرد من البلدة (فرّاج ١٩٦٩ : ٢٦). وعلى كل حال، قلما تفرض على النساء في المجتمعات العربية المتنوعة عقوبة الطرد او النفي وذلك بدافع الحفاظ على الشرف وصون الاعراض.

هذه الوظائف والادوار التي تؤديها حلقات العزابة والعزابات في المجتمع الاباضي لجهة دمج الشعائر الدينية بالشعارات الرموزية في نموذج اجتماعي - ديني موحد هي عينها الوظائف والأدوار التي تؤديها «المجالس الدينية» في المجتمع الدرزي. فكما تنتشر حلقات العزابة والعزابات في كل قرية او بلدة من قرى وبلدات المجتمع الاباضي، كذلك تنتشر هذه المجالس في ارجاء المجتمع الدرزي كافة. ففي كل قرية او محلة «مجلس» وقد يحدث

---

[٣] يختلف عدد الاعضاء من بلدة الى أخرى، وقد يترواح العدد بين ١٠ و ١٦ عضواً.

ان يتواجد في القرية او المحلة الواحدة مجلسان او اكثر وفقاً لتواجد الحزبيات السياسية المتنوعة[٤].

تجتمع هذه المجالس مرّة في الاسبوع مساء يوم الخميس في منزل خاص، ويدير هذه «المجالس» رجل خلوق ومتدين يعرف «بالسايس» وقد لا تكون له معرفة متفوقة في العلوم الدينية. هو رجل متدين، متمسك باهداب الدين، ولا يشترط به ان يكون مثال التدين. يفتتح «السائس» او «السايس» المجلس بالصلاة والدعاء والوعظ ومن ثم يطلب من الحضور ان «يفتش كل منهم عن نفسه»، فمن وجد نفسه غير مؤهل لاستماع الوعظ والمشاركة بالصلاة يخرج لتوه من المجلس. وهنا يقع التميز لدى الدروز بين مستلمي الدين وهم «العقال» الذين يشاركون باستمرار في هذه المجالس، وغيرهم ممن لا يشارك في هذه المجالس وهم «الجهال». أن يكون المرء جاهلاً عند الدروز لا يعني أنه لا يعرف شيئاً عن الدين، وأن يكون «عاقلاً» لا يعني انه يعرف كل شيء. فالفرق بين «الجهال» و «العقال» هو في المشاركة او عدمها في «المجالس» الاسبوعية باستمرار.

بيت القصيد في هذا الحوار هو أن المشاركة في «المجالس» أي استلام الدين، لا يأتي عن طريق المعرفة الدينية الصرف إنما عن طريق المسلك الحسن، لا بل ان المسلك الاجتماعي الحسن هو شرط من شروط المشاركة في المجالس. فمرتكب المعاصي لا يسمح له بالمشاركة، وإذا حدث ان كان عضواً في «المجلس» قبل ارتكابه المعصيات يطرد ويبعد عن المجلس الذي ينتمي اليه. وقد تتراوح مدة الابعاد بين يوم وسنة او لمدة اطول من ذلك بكثير، وذلك وفقاً لنوعية المعصية المرتكبة. فارتكاب الكبائر كالقتل والفسق والزنى قد تصيب الشخص كما تصيب ذريته من بعده. فلا يترحم عليه شيوخ الدين عند الموت وإن جاز ترحم الجهال عليه.

---

[٤] هذه المعلومات مأخوذة من محاضرة القاها الدكتور سامي مكارم في ندوة دراسية في الجامعة الأميركية في بيروت بتاريخ ١٩٨٢/٥/٥.

شئت أن أورد هذه النبذات المقتضبة عن اندماج المسلك الاجتماعي بالدين لدى كل من الاباضيين والدروز، لابين نقطة اساسية وهي ان الحضور الديني لا يأتي بالضرورة عن طريق إقامة الشعائر وممارسة العبادات المجموعية فقط، وإنما يأتي ايضاً عن طريق الشعارات الرموزية المتنوعة التي تلف الانسان لفاً كاملاً خلال عملية التفاعل الاجتماعي. وقد ضربت هذا المثل عن المجتمعين الاباضي والدرزي بنوع خاص لأبين أن غياب او قلة الشعائر المجموعية لا يعني أبداً غياب او ضعف الحضور الديني، وذلك بالطبع لاندماج الشعائر بالشعارات الرموزية.

٢ ـ كثرة الأعياد والتبعية الدينية

وما يقال عن الدروز والاباضيين في هذا الصدد يقال مثيله عن العلويين واليزيديين إنما بقوالب واشكال مختلفة. الحضور الديني لدى العلويين واليزيديين كثيف إنما لا يأتي عن طريق إقامة الشعائر المجموعية كما هي الحال بالنسبة إلى الشيعة الاثني عشرية أو كما هي الحال بالنسبة الى الاباضيين والدروز، إنما يأتي عن طريق إقامة «الاعياد» المتنوعة و «التبعية» الدينية. تشير المصادر التي كتبت عن العلويين الى كثرة وكثافة وتنوع الاعياد الموسمية عندهم، واقصد بالموسمية تلك التي تتكرر حسب تقويم سنوي معيّن°، وتشمل هذه الاعياد الموسمية عيد الغدير (غدير خم في ١٨ من ذي الحجة) وهو ذكرى استخلاف النبي محمد للامام علي بن ابي طالب، وعيد الأضحى أو الاضحية (١٠ من ذي الحجة) وهو يوم ذكرى اسماعيل بن هاجر، وعيد الفطر، وعيد الفراش (٩ من ذي الحجة) أي يوم مبيت الامام علي في فراش النبي محمد في ليلة الهجرة وهو عيد الهجرة لدى جمهرة المسلمين. ومن ثم عيد المباهلة (٢١ من ذي الحجة) وهو اليوم الذي طرح النبي رداءه على آل

° راجع في هذا الصدد هاشم عثمان (١٩٨٠: ١١٨-١٢٠)، او مخطوطة المكتبة الوطنية في باريس رقم ٦١٨٢، او «الباكورة السلمانية» التي اتينا على ذكرها سابقاً.

بيته ومنهم علي بن أبي طالب، وعيد عاشوراء (١٠ من محرم) وهو يوم استشهاد الحسين في كربلاء. ويضاف الى هذه الاعياد «غدير الثاني» (٩ من ربيع الأول) وهو ذكرى تعريف النبي برسالة الحسن والحسين، وعيد «نصف شعبان» وفيه ذكرى للحسين ايضاً. وهناك بعض المصادر التي تذكر مشاركة العلويين للأعياد المسيحية كعيد «الميلاد»، أي ولادة المسيح في ٢٥ كانون الاول (ديسمبر)، وعيد «القوزلي» أي عيد رأس السنة الشرقية، وعيد «الغطاس» في ٦ كانون الثاني (يناير)، وعيد «البربارة» في ١٦ تشرين الأول (اوكتبر)، وعيد «الزهورية» في ١٥ نيسان (ابريل) شرقي، كما تذكر مشاركتهم في عيد رأس السنة الفارسية المعروفة «بالنيروز»[٦].

هذه الأعياد كلها لا يحتفى بذكراها عن طريق إقامة الشعائر المجموعية كأن تقام الصلوات مثلاً في المساجد والمعابد، إنما يذكرها المؤمنون في الاجتماعات الدينية التي يقيمها «شيوخهم» في بيوت الأعيان الخاصة. ولا ريب في ذلك إذ ان العلويين لم يبنوا المساجد والمعابد إلا حديثاً وذلك في العقد او العقدين الأخيرين من الزمن. إذ إنهم يتبعون في تعبدهم تنظيماً طوعياً شبيهاً جداً بتنظيم الحلقات الصوفية او التنظيم الاسماعيلي، أو الى حد ما بتنظيم «المجالس» لدى المجتمع الدرزي. وهذا ما اشرت اليه بعبارة «التبعية الدينية».

وتقضي «التبعية الدينية» أن يلتحق كل شاب بلغ من العمر ما بين ١٤ و ١٨ سنة بشيخ من شيوخ الدين وقد يقال له سيّد، تستثنى من هذا الالتحاق النساء. ويتخذ هذا الالتحاق صفة رسمية باعتبار انه يجري على نمط معياري تتكرر حيثياته من ملتحق الى آخر. ويلعب «الامام» الشيخ ومساعدوه النقباء والنجباء الدور الاساسي في إجراء عملية الالتحاق هذه، وكثيراً ما يحتفى بهذه المناسبة باقامة الولائم والذبائح وتحضير ما تيسر من الطيب والخمر

---

[٦] راجع المصادر المذكورة في هامش رقم ٥ خصوصاً « الباكورة السلمانية » ومخطوط رقم ٦١٨٢. راجع ايضاً العلوي (١٩٨٢ : ١٧٤-١٧٦).

والبخور. وتعرف عملية الالتحاق هذه لدى البعض «بالتعليق» أي تعليق المؤمن طالب الدين بشيخه او بسيده، الذي كثيراً ما يقال له «العم السيّد». ويتولى «العم السيد» مسؤولية الاشراف الديني على الطالب، فهو مرجعه الديني ومربيه يعلمه الفرائض والواجبات كما انه يتولى امر تدرجه في معرفة الدين. ويذهب البعض في الاعتقاد، ولعل في هذا القول شيئاً من المبالغة، أن «تعليق» الطالب بالعم السيد له صفة الديمومة مثله بذلك مثل النكاح، فلا يجوز قطعه او فصله إلا برضى السيد وموافقته.

هذا يعني أن الحضور الديني الذي يؤمنه المجتمع الاباضي والدرزي عن طريق تديين المسلك الاجتماعي ودمج الشعائر بالشعارات الرموزية يؤمنه المجتمع العلوي عن طريق «كثرة الاعياد» و «التبعية الدينية». والمعروف ان كثيراً من الواجبات التي يؤديها طالب الدين لعمه «السيّد» الشيخ من حقوق وصدقات وزكوات وغيرها تقدم له خلال الاعياد الموسمية. والأهم من هذا كله هو أن هذه التبعية الدينية تقوم بشكل متسلسل وهو أن «العم السيد» قد يكون نفسه في مستوى «الطالب» والملتحق بالنسبة الى «شيخ» آخر من ذوي المرتبة الرفيعة في معرفة اسرار الدين. وبهذا التسلسل التراتبي ترتبط فصائل المجتمع العلوي ارتباطاً وثيقاً.

أما اليزيديون فهم أشبه شيء بالعلويين من حيث الحضور الديني وتأمينه عن طريق كثرة الأعياد و «التبعية الدينية». إنما يختلفون عنهم اختلافاً جذرياً في نوعية الأعياد وتوقيت حدوثها. ويأتي في طليعة الأعياد لدى اليزيديين عيد رأس السنة والمعروف بِ «سرى صال» والذي يقع في اول يوم اربعاء من شهر نيسان (ابريل) الشرقي اي ١٤ نيسان (ابريل) الغربي. ويعتقد اليزيديون انه في هذا اليوم هبط الملاك طاووس من السماء ليقيم مملكة الملائكة على الأرض. يحتفلون بهذا العيد بطرق شتى: بقطف الزهور الحمراء ووضعها على ابواب البيوت، وبتقديم الذبائح واكل اللحوم، وسلق البيض الملوّن والمقامرة به، وبتوزيع المآكل ولحم الاضاحي على الفقراء وعابري السبيل، وقد يذهب البعض منهم الى المقابر يقدمون «الذبيحة» للأموات (الحسني

١٩٦٧ : ١٢٢-١٢٣). ويفتتح هذا العيد سلسلة مكثفة من الاعياد في شهر نيسان (ابريل). وتقول المصادر ان اليزيديين يعتبرون شهر نيسان (ابريل) كله عيد مقدس فلا يتزوجون في النصف الأول منه، ولا يحفرون ارضاً او يقيمون بناء، كما أنهم لا يكتبون خلاله اي عقد للبيع والشراء. وكثيراً ما يقيمون في هذا الشهر احتفالات عديدة تقام يوم الجمعة من كل اسبوع يتخللها اعداد الولائم وإعطاء الهبات ودفع «العشور»، كما يتخللها الرقص وزيارة ضرائح الموتى لاستنزال الرحمة بقرع الطبول على انغام الحزن والاسى. وخلال هذه الأعياد الدينية تكثر الزيارات الى ضرائح الأولياء وخصوصاً ضريح الشيخ علي بن مسافر، كما يكثر التطواف في القرى اليزيدية حاملين تماثيل ورموز طاووس ملك.

وتلي هذه السلسلة من الأعياد التي تقام في شهر نيسان (ابريل) من كل سنة اعياد اخرى اهمها عيد «مربعانية الصيف» وعيد «القربان» وعيد «الجماعية» وغيرها. ويعرف عيد «مربعانية الصيف» عندهم بعيد الشيخ عدي او العيد الكبير، ويقام لمدة خمسة ايام ابتداء من اليوم الحادي عشر من شهر تموز (يوليو) الشرقي. ويتميز هذا العيد بصيام قد يدوم اربعين يوما يمارسه بعض شيوخ الدين الذين يعرفون بالكواجك. ويروى عن الكواجك انهم يمارسون شعائر الصوم بدقة في الايام الثلاثة الأولى والاخيرة، حيث يزورون خلالها مرقد الشيخ عدي ويقيمون فيه هذه المدة. أما عيد «القربان» فيقابل عيد الاضحى لدى المسلمين ويتجانس معه بالمعنى والمبنى، ويقولون ان الله تعالى امر ابراهيم الخليل في هذا اليوم ان يذبح ولده اسماعيل ثم هيأ له كبشاً فداه به.

ثم يأتي عيد «الجماعية» الذي يتميز به اليزيديون إذ انهم يعتقدون أنه في هذا العيد تغفر الخطايا والذنوب وتستنزل شآبيب الرحمة والبركة. ويستمر الاحتفال في هذا العيد سبعة ايام تبدأ في الثالث والعشرين من شهر ايلول (سبتمبر) الشرقي وتنتهي في الثلاثين منه[٧]. ويشهد المجتمع اليزيدي في اليوم

---

[٧] يوافق هذا التاريخ من ٦ تشرين الأول (اكتوبر) الغربي حتى ١٣ منه.

الخامس من هذا العيد سلسلة من الاحتفالات الزاهية يتخللها اطلاق الرصاص في الفضاء من التلال المحيطة بمرقد الشيخ عدي، وتعرف هذه العادة عندهم «بالقاباغ»، كما يتخللها ضروب متنوعة من الرقص وتقديم الذبائح وغيرها من الطقوس والممارسات الدينية.

هذه الممارسات والشعائر الدينية المتنوعة التي تقام في مناسبات الاعياد المذكورة انما تقوم بها فصائل متنوعة من المجتمع اليزيدي، كل يؤدي دوره بانتظام. هناك نوع من توزيع الادوار بين القبائل وشيوخ الدين في إداء هذه الأدوار، فقد يصوم البعض حيث يمتنع الاخرون عن الصوم، تماماً كما قد يفرض على فصيلة معينة من القبائل تقديم الذبائح في مناسبات دينية معينة. المهم هو أن توزيع الأدوار بين القبائل وشيوخ الدين في اقامة الشعائر والعبادات يساهم في شد فصائل المجتمع الديني بعضه الى البعض الآخر شداً محكماً.

ومما يزيد ويقوي من شأن الحضور الديني لدى اليزيديين، بالاضافة الى اقامة شعائر هذه السلسلة الطويلة من الاعياد، اتباعهم مبدأ «التبعية الدينية». فاليزيديون كالعلويين يلتحقون او «يتعلقون» بشيوخهم بروابط ثنائية تقام بين الفرد وشيخه (الدملوجي ١٩٤٩ : ٤٤). يشرف الشيخ على الوضع الديني العام للفرد بما في ذلك غسله وتكفينه عند الموت، كما يؤدي الفرد لشيخه الواجبات المترتبة عليه دينياً كالزكاة والاعشار وغيرهما. هذا النوع من التبعية يربط اطراف المجتمع ربطاً محكماً، فيصبح المجتمع كله إذاك مجموعة واحدة مؤلفة من ثنائيات متشابكة بعضها بالبعض الآخر.

لا شك أن كثافة الحضور الديني، أياً يكن نوعه وطرق ممارسته، إن كان مبنياً على الشعارات الرموزية او الشعائر المجموعية، يجعل من المجموعة الدينية الواحدة مجتمعاً مميزاً عن غيره بحيث يتلاقى افراده في كثير من الممارسات التعاطفية الدينية. وكما تتمايز عناصر الحضور الديني عن طريق الشعارات والشعائر هكذا تتمايز التنظيمات الدينية التابعة لها. هذا على

اساس ان الشعائر المجموعية والشعارات الرموزية هي بمجموعها وتشابكها واندماجها تكون المادة الاساسية التي يتعاطى معها أهل الاختصاص الديني. ولا يمكن درس تنظيم اهل الاختصاص الديني، أي علماء الدين، والوقوف على الأدوار التي يؤدونها في المجتمع دون العودة الى نوعية المادة التي يتعاطون معها. هذه المادة هي بالضبط ما حاولنا بحثه باقتضاب في هـذا الفصل كمقدمة للبحث في الفصل اللاحق عن التنظيم.

الفصل الخامس عشر

الثنائية المتناقضة والثنائية المتلاصقة

قلنا في الفصل السابق أن هناك نماذج تنظيمية تتكرر هي عينها لدى جميع الطوائف ـ تتكرر بالشكل لا بالمضمون. وقلنا ان هذه الاشكال تتمحور حول كثافة الشعائر والشعارات وحول ثنائية التنظيم الديني وكثرة اهل الاختصاص وتعميمه بدلاً من حصره وتحديده. وكنا تناولنا في الفصل السابق امر كثافة الشعائر والشعارات والآن نبحث في ثنائية التنظيم واهل الاختصاص.

إن اول ما يتبادر الى الذهن في هذا المضمار هو تنوع وتشعب وكثرة علماء الدين لدى الطوائف وعدم حصرهم في تنظيم خاص موحد، كما هي الحال بالنسبة للسنة، مثَل الطوائف بذلك مثل الشيعة الاثني عشرية تماماً (راجع الفصل الثالث عشر). غير أن التشابه الشكلي في تنوع وتشعب علماء الدين لا يعني التطابق المضموني. فلكل من هذه المجتمعات الدينية خاصيتها في التنظيم، وقد تتقارب او تتباعد هذه النماذج وفقاً لتقارب او تباعد مفاهيمها الأيديولوجية او فقاً للمظاهر التي تعبّر عن الحضور الديني لديها. بتعبير آخر هناك ثلاثة عناصر اساسية تتشابك وتتداخل بعضها بالبعض الأخر: ألايديولوجيا والحضور الديني والتنظيم. تأتي الايديولوجيا في مرتبة والتنظيم الديني في المرتبة الأخرى ويأتي «الحضور» تعبيراً عن الأيديولوجيا

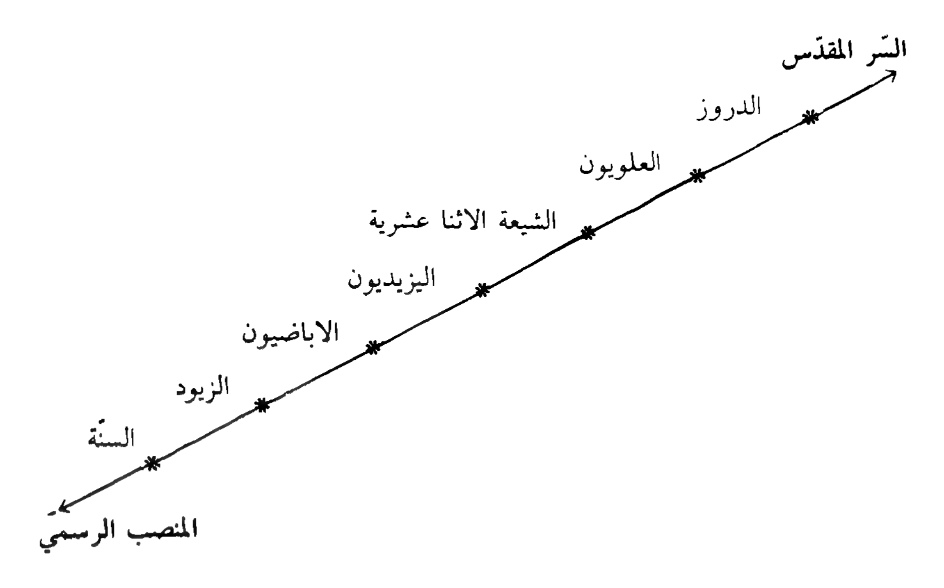
ومكملاً للتنظيم. الأيديولوجيا منبع الحضور والحضور وعاء التنظيم. راجع الرسم الثامن.

التنظيم ⟵⟶ الحضور الديني ⟵⟶ الأيديولوجيا

الرسم الثامن: علاقة الأيديولوجيا بالحضور والتنظيم الديني

هذه العناصر الثلاثة قد تختلط ببعضها البعض اختلاطاً فريداً في كل مجتمع من المجتمعات الدينية مما يعطي هذه المجتمعات تمايزاً واضحاً عن غيرها. هذا يدل على أن تقارب بعض الفرق الدينية في التركيبة الأيديولوجية للمجتمع قد يعني أو قد لا يعني تقاربها بالحضور او التنظيم الديني. فتقارب الزيود والاباضيين ايديولوجياً، مثلاً، لا يعني انهم يتقاربون بالنسبة الى الحضور الديني. ثم ان تقارب الاباضيين والدروز بالنسبة للشعارات الرموزية للدين لا يعني أنهم يتقاربون ايديولوجياً او تنظيمياً. والعكس صحيح، إذ ان تقارب الدروز والعلويين ايديولوجياً جعلهم يتقاربون تنظيمياً، غير أن العلويين واليزيديين الذين يتقاربون بالنسبة الى الحضور الديني لا يتقاربون لا بالايديولوجيا ولا بالتنظيم.

خلاصة القول هو أن هذه العناصر الثلاثة تكوّن باختلاطها الفريد مجتمعاً دينياً مميّزاً قد تتقارب او تتباعد عناصره عن المجتمعات الأخرى. وحينما تتقارب او تتباعد هذه العناصر إنما تفعل ذلك منفردة لا مجتمعة، فهي، أي العناصر، مجتمعة تكوّن مجتمعاً دينياً مميزاً واضح الحدود. فلو تقاربت جميع هذه العناصر مجتمعة لأصبح المجتمعان مجتمعاً دينياً واحداً. ومن الممكن وضع المجتمعات الدينية من ناحية التنظيم في متصّل تقع اطرافه بين نقيضين: المنصب الديني والذات المؤمنة او السرّ المقدّس (أنظر الرسم التاسع). ولا أعني بالسرّ هنا السرّية في الدين إنما اعني «سرّ معرفة الله» والتي



الرسم التاسع: التنظيم الديني بين المنصب والسرّ المقدّس

يعبّر عنها بالانكليزية بكلمة Sacrament لا بكلمة Secret. وهذا تماماً ما كان يقصده الدكتور سامي مكارم في كلمته التقويمية عن الامير السيد عبد الله التنوخي الذي توفي عام ١٤٧٩ للميلاد حيث كان يردد عبارة «قدّس الله سرّه»، اي سرّه بمعرفة الله ـ السرّ الذي لا يعرفه او يمكن ان يعرفه احد غيره لأنه خبرة ايمانية تختص بها الذات المؤمنة[١].

هذا التفاوت في المفاهيم التنظيمية ينعكس على تركيبة الارتقاء الديني وطبيعة ترابطه بالمجتمع. فبينما يقاس الارتقاء الديني لدى السنة بالتدرج في المناصب فيرتفع عالم الدين من مرتبة مأذون الى مرتبة قاضي فمفتي ومفتي جمهورية وشيخ ازهر، يقاس الارتقاء الديني لدى الدروز بدرجة انعزال

---

[١] وردت هذه العبارة للدكتور سامي مكارم في جريدة النهار الصادرة بتاريخ ١٩٨٤/٢/٢٥.

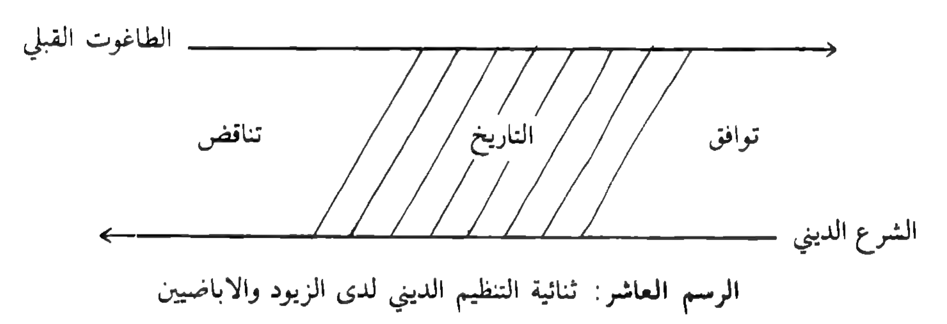
الشيخ عن المجتمع الى ذاته، الى اكتسابه خبرة ذاتية في معرفة الله ـ الوجود، وهي سرّه. كلما ارتقى دينياً انعزل اجتماعياً. ولذا لا يؤم الخلوات الدرزية، وعلى رأسها خلوة البياضة في حاصبيا، إلا من صفت نفسه وارتفعت رتبته في المعرفة وعندها «يعتزل» الشيخ المناصب الرسمية.

وهنا أيضاً يظهر بوضوح تكيف التنظيم الديني لدى السنة على معطيات السلطة المركزية، وهذا ما كنا بحثناه بالتفصيل في الفصل الثاني عشر. ولعل السنة في هذا المضمار هم الوحيدون الذين استطاعوا تطوير تنظيم ديني يتلاءم مع نظم الدولة او السلطة المركزية، ولا عجب في ذلك إذ انهم كانوا وما زالوا ارباب الحكم في المجتمع العربي الاسلامي. صحيح أن هناك لدى السنة نوعاً من الازدواجية في الممارسات الدينية، والتي كنا بحثناها بشيء من التفصيل في الفصول السابقة، ولكن هذه الازدواجية لا تتناقض مع اندماج السلطة الدينية والسلطة القيصرية أو الكسروية في تنظيم دولتي موحد يحتل به علماء الدين المرتبة الثانوية في الحكم.

أما المجتمعات الدينية الأخرى فما زالت تتميز بثنائية في التنظيم الديني، أي أن الفصل بين مملكة الدين او الامام ومملكة القيصر او السلطان ما زال قائماً وبشكل متوازٍ، فلا مملكة القيصر مكيفة على مملكة الدين ولا مملكة الدين على مملكة القيصر. او قل بالاحرى ان الدمج بينهما بطريقة او باخرى بحيث يحتل التنظيم الواحد مرتبة معينة في جهاز الحكم ـ هذا الدمج لم يحصل بعد. وبسبب غياب هذا الدمج فقد يصطدم هذا التنظيم بذاك في فترات زمنية مختلفة كما اشرنا الى ذلك سابقاً، أو قد لا يصطدم ابداً بدافع ان الفصل لا الدمج بين التنظيمين امر مقبول لكونه مطلباً دينياً كما هي الحال بالنسبة للدروز واليزيديين والعلويين. ويضاف الى هذه المجتمعات المتفرعة عن التراث الاسلامي المجتمع الماروني المتفرع عن التراث المسيحي الذي ينظر الى الفصل بين التنظيمين وكأنه جزء لا يتجزأ من التراث الديني.

١ ـ الثنائية المتناقضة: النموذج الزيدي والاباضي

ان يقال ان المجتمعات الدينية من غير اهل السنة ما زالت تتصف بثنائية التنظيم لا يعني أبداً أن هذه الثنائية هي إياها تتكرر بالشكل والمضمون لدى الجميع. فهي تتخذ اشكالاً ومضامين مختلفة في مجتمعات دينية مختلفة وفقاً لاختلاطها وتداخلها «بالحضور الديني» والأيديولوجيا الدينية. ففي المجتمع الزيدي والاباضي تتخذ هذه الثنائية شكل الصراع المستديم بين الشرع الديني والاعراف او الطاغوت القبلي، الاول يمثله الامام والثاني يمثله السلطان وشيوخ القبائل المتناحرة. وقد تتوافق او تتناقض هذه مع تلك في فترات او ظروف تاريخية خاصة. ومن الممكن ان يرمز الى هذه الثنائية بالشكل الآتي، الرسم العاشر:



الرسم العاشر: ثنائية التنظيم الديني لدى الزيود والاباضيين

إنه بفعل هذه الثنائية المستديمة في التنظيم اصبح تاريخ الزيود والاباضيين حافلاً بالصراع بين هذه القوى المتضادة. فتارة تسيطر دولة السلطان وطوراً يسيطر نظام الامام وشرعه. ومن الممكن دراسة تطور النظام السياسي الاجتماعي في كل من اليمن الشمالي وعُمان من زاوية هذا الصراع بين القوى التي تمثل الشرع الديني وتلك التي تمثل القوة والقسر أي الطاغوت القبلي. ففي شمال اليمن، مثلاً، هناك نوع من الصراع المستديم، او قل شبه المستديم، بين لفيف القبائل كل منها يتبنى خطا معيناً من الأئمة والاسياد ويعرف هذا الخط «بهَجَر القبائل» وهم الاسياد الذين يرجعون بنسبهم الى زيد بن علي (راجع الرسم الثاني) ويقدر عددهم في اليمن اليوم بحوالى

٥٠,٠٠٠ (خمسين الف) شخص أي بمعدل سيّد لكل ٦٠ (ستين) شخصاً (أوبلنس ١٩٧١ : ٢٠)[٢]. الاسياد هم المسؤولون عن ادارة العدل الديني ولذلك تراهم يعملون في كتاتيب التدريس الدينية وفي الادارات المركزية والمحلية، يجمعون الزكاة ويقضون بين الناس بالنسبة لشؤون الاحوال الشخصية كما انهم يؤدون دور الحَكم في النزاعات القبلية. وإذا ما ارتفعت منزلة احدهم بين القوم يصبح في منزلة الاشراف. وكذلك «الامام» وهو القائد الفرد الذي يؤمه القوم بسبب تفوقه في القيادة والمعرفة الدينية. أما «القضاة» فهم الذين برزوا في العلوم الدينية إنما يعودون بنسبهم في اغلبية الاحيان الى اصول قبلية لا دينية.

ومن ابرز الأدوار التي يؤديها الاسياد او الاشراف والأئمة في المجتمع هو دور الحَكم في فض النزاعات بين القبائل، ويرتبط هذا الدور بثنائية التنظيم الديني ارتباطاً عضوياً. وهنا لا بد لنا من تعريف هذا الدور تعريفاً يتلاءم مع واقع الاحداث التي يعيشها الزيود في شمال اليمن. فدور الحَكم هذا لا يؤديه الأئمة عن طريق جهاز قضائي ترفع اليه الشكاوى، انما هو دور يسعى الامام اليه بالسيف، ولذلك يعبّر الزيود عن هذا الدور بكلمة «مجمَّع»، أي التكتل الذي انشأه الامام بغرض تأسيس «مدينة» الشرع الديني. وهو في مسعاه هذا يحاول بسط نفوذه وسلطته الدينية على القبائل الاخرى التي بدورها قد تكون «جُمِّعت» تحت لواء إمام آخر يطالب بالشيء نفسه. يقول ستوكي Stookey أن هناك في اليمن اليوم حوالي ٧٠ (سبعين) إماماً يتنازعون المناصب الامامية. وينتسب البعض منهم الى سلالة الهادي والآخر الى عبد الله شقيق الهادي وهناك منهم من يدّعي الانتساب الى الحسين، شهيد كربلاء (ستوكي ١٩٨١: ٣٥٤-٣٥٧).

عملية التجمع والتكتل تتطلب من الامام كسب ودّ القبائل غير أن القبائل التي تخرج بالسيف مع الامام إنما تفعل ذلك بدافع الغزو والغنيمة لا بدافع الدين. وهنا يقع الصراع بين الامام ومؤيديه من القبائل. فما يكاد

---

[٢] إذا كان الزيود ٦٠٪ من سكان اليمن وعددهم خمسة ملايين، فهناك ثلاثة ملايين زيدي، اي أن الأسياد يكونون ١/٦٠ من مجموع الزيود.

الامام يؤسس مدينة الدين، أو «هجَره» كما تعرف في اليمن، حتى يجد نفسه مضطراً الى محاربة القبائل عينها التي توددت اليه ووالته سابقاً، وذلك لتقارب الغايات والاهداف. هو يسعى لاقامة دولة الدين وهم يسعون لاقامة دولة الطاغوت والسلطان الفرعوني. وعندما يبدأ الامام بالسعي لمحاربة القبائل التي خرجت عنه يعود ليستعين بقبائل معادية لها يكسب ودّها وولاءها من جديد. وهنا تقع دوامة الصراع المستديم بين الأئمة والقبائل طرفي الثنائية المتناقضة[٣].

الشيء نفسه يحدث في المجتمع الاباضي انما بنماذج تنظيمية مختلفة، وذلك بسبب التمايز الايديولوجي بين الزيود والاباضيين. ومن ابرز عناصر هذا التمايز حصر الزيود الأئمة بسلالة زيد بينما جعلها الاباضيون مطلباً لكل من توفرت فيه الشروط الدينية والقيادية. طبعاً القول بحصر الامامة بسلالة زيد هو شأن عقائدي اكثر منه تنظيمي إذ ان عدد هؤلاء يقدر بحوالي ٥٠ (خمسين) الف سيّد ومن يحصر منصباً ما بهذا العدد الضخم هو بالواقع لا يحصره بأحد. التنظيم متشابه وان اختلفت الالفاظ. فالدور الذي يؤديه السيد أو الامام في المجتمع الزيدي هو عينه الدور الذي يؤديه المطاوعة او العزابة في المجتمع الاباضي. ويظهر أن تنظيم «المطاوعة» يكثر بين الاباضيين في عُمان بينما ينتشر تنظيم «العزّابة» في جنوب الجزائر. أما لفظة «سيّد» فانها تستعمل في عُمان للدلالة على سلالة آل بو سعيد الحاكمة. ويقول بادجر Badger (١٨٧١) أن هذه التسمية اخذت تظهر في اواخر القرن التاسع عشر عندما فصلت السلطنة عن الامامة.

المطاوعة والعزابة نوعان من أنواع التنظيمات الدينية التي تنتشر في كل بلدة او محلة تشرف على إنفاذ شرع الله في المجتمع، وذلك لجهة ضبط اوقات الصلاة والصوم وجمع الزكاة والصدقات، كما انها تشرف على شؤون التعليم

---

[٣] راجع في هذا الصدد مقالتي الخوري وَسرجنت في مجلة الابحاث عدد ٣٠ صدرت سنة ١٩٨٤ عن سنة ١٩٨٢.

الديني والأوقاف وصيانة المساجد والمعابد. ويتراوح حجم هذه الهيئات ما بين ٦ وَ ١٤ عضواً تبعاً لعدد سكان البلدة او المحلة. غير أن تشديد الاباضيين على المسلك الديني وكثرة التحاريم عندهم تجعل من كلٍ ذي مسلك حسن «مطاوعاً» أو «عزاباً» بغض النظر عن كونه او عدم كونه عضواً في الهيئة الرسمية. فالمطاوعة والعزابة يدعون للتمسك بدين الله والاقتداء بالسلف الصالح، ولا يتلقون أي اجر لقاء القيام بهذا الدور[4].

ولعل الدور الاهم الذي يؤديه المطاوعة والعزابة هو فض الخلافات والنزاعات بين الناس وبين بطون القبائل المتحاربة مثَلهم بذلك مثل أئمة وشيوخ وقضاة اليمن، هذا الدور اشبه شيء بالدور الذي كان يقوم به المسلمون في فجر الاسلام. فلا عجب إذن أن نرى سرجنت (١٩٨٥: ١١ـ١٥) الذي درس اليمن دراسة معمقة يبدأ مقالته عن «الدين والقبائل لدى الزيود» بمقارنة وضعهم اليوم بما كان عليه وضع المسلمين والقبائل في مطلع الاسلام. وهذا ما عناه ولكنسن بقوله عن الاباضيين في عُمان انهم «بعد القرن الهجري الأول اخذوا يهتمون بالجهاد اكثر من الفكر» وأن «ائمتهم اقرب الى ابطال الحرب منهم الى علماء الدين، ذلك لأن هدفهم بالخلافة هو الرجوع بها الى ما كانت عليه قبل عثمان». ثم يضيف «أن طرق تعيين وعزل الأئمة لديهم مطابق تماماً للنموذج المتبع لدى القبائل، فإذا ما ارتكب الامام خطأً ما عليه أن «يتوب» وإذا رَفض عُزل» (ولكنسن: ١٩٧٢: ٦٧ـ٢٠١)، وهذا ما يعرف عندهم «بالوقف».

غير أن طريقة تعيين الامام او ظهوره لدى الاباضيين لا تخضع لنسق او إجراء معين، فهي تختلف باختلاف الظروف الزمنية والحالات التاريخية والاجتماعية. فقد اشتهر عن قبيلة «يحمد»، وهي من أقوى قبائل الأزد، انها كانت استأثرت بالامامة لفترة من الزمن، وكانت في هذه الفترة قبائل بني سماح تلعب دور «صانعي الأئمة». خلال هذه الفترة، وحتى القرن التاسع

---

[4] راجع فرّاج (١٩٦٩) بالنسبة لدور العزابة وَ ولكنسن (١٩٨٢) بالنسبة لدور المطاوعة.

عشر اتخذ الصراع على الامامة النمط نفسه الذي كان يسود المجتمع الزيدي، اي تناحر القبائل وفروعها على الامامة من خلال تعبئة الامام لهذه القبائل في سبيل بناء مدينة الدين بدلاً من الطاغوت القبلي. ولكن مع حلول القرن التاسع عشر ودخول عُمان حلبة التجارة العالمية ما بين افريقيا الشرقية والهند اخذ الصراع على الامامة يتخذ شكلاً جديداً. فبدلاً من تبني القبائل إماماً ما لقتال القبائل الاخرى التي توددت لامام آخر ـ والامامة لمن غلب ـ اخذ الصراع يتخذ شكل الفصل بين السلطنة والامامة، الامر الذي أدخل عُمان في صراع مستميت دام اكثر من قرن، ولم ينته حتى سنة ١٩٧٠ عندما طُرد عزان بن قيس من عُمان. وكان هذا آخر من ادّعى الامامة وعمل لها، وباتت الامامة بعد ذلك في حالة الكتمان*.

وخلال هذا الصراع بين السلطان والامام كان الامام دائماً يخرج من صفوف المطاوعة وشيوخهم بدعم قوي منهم يعبىء الناس للقتال في سبيل الدين. وكان السلطان يقابل هذه التعبئة بالاعتماد على الجيوش المنظمة واهل المصالح الاقتصادية والتجارية. وهنا تبرز ثنائية التنظيم المتناقض بشكل جلي. صحيح أن «السلطان» يحكم عُمان اليوم وأن الامامة في حالة الكتمان، ولكن من يدري فقد يبرز في الغد إمامٌ آخر (وهذه مرحلة الظهور) يناهض السلطان داعياً الى بناء «مدينة الله» وإقامة العدل الديني. فحكم السلطان لم يلغ بعد ثنائية التنظيم التي ما زالت تفعل في توجيه القوى السياسية والدينية وفي تحديد معنى النفوذ والسلطة. وتظهر هذه الثنائية بشكل واضح في كتاب الاباضية في ليبيا وجميعهم من بناة «مدن الله». يقول معمر عنهم: «ما دام هؤلاء العلماء في الأمة فان الأمة بخير! فإذا انقلب العلماء الى اتباع للحاكم يبرزون اعماله ويساندونه بالفتوى ويوجبون طاعته على الناس... فإن الامة في ازمة» (معمّر ١٩٦٤: ١١٩).

صورة الثنائية في التنظيم واضحة في القول الذي يدعو الى استقلالية

---

* للمزيد في هذا الشأن راجع ولكنسن (١٩٨٢).

علماء الدين، الأئمة، عن الحكم بدلاً من العمل معه او التكيف على نظمه كما يفعل السنة. كما ان هذا القول لا يدعو العلماء الى تسلم الحكم، كما فعل الخميني، إنما يدعوهم للوقوف في وجه الحاكم رافعين راية الدين والصراط المستقيم، اي ثنائية مستديمة.

أما لماذا كيّف السنة الدين على نظم الدولة المركزية ولم يفعل الزيود والاباضيون ذلك، فهذا امر يعود، ولا شك، الى طبيعة المجتمعات التي تعامل معها هؤلاء. فالسنّة باغلبيتهم الساحقة تواجدوا او يتواجدون في مجتمعات كبيرة، مستقرة، عريقة، وكثيفة السكان كمصر وسورية والمغرب والعراق وغيرها من البلدان العربية التي شهدت قيام الدول، بمعنى السلطة المركزية، منذ زمن طويل. واصبحت الدولة إذاك هي المنظّمة لحياة الناس العامة، عندما اعتنقت هذه المجتمعات الاسلام كان عليها ان تكيّف الدين على هذه النظم، وهكذا كان. اما المجتمعات الاباضية والزيدية فهي مجتمعات قبلية صغيرة الحجم وغير كثيفة السكان. فمجتمع هذه تركيبته لا يمكن ان يطوّر نموذجاً مركزياً مستديماً للسلطة والحكم، من هنا الصراع شبه المستديم على الامامة.

وربّ متسائل يقول: ماذا عن القبائل التي تنتشر في كثير من الديار العربية كالمملكة العربية السعودية والخليج او في المناطق الجبلية والصحارى من شمال افريقيا؛ فهذه المجتمعات كلها «قبلية» التنظيم الاجتماعي إنما تذهب مذهب السنة في الشرع الديني؟ بتعبير آخر إن هذه المجتمعات سنية الدين انما لا تتصف بمركزية السلطة؟ وهذا قول صحيح، غير انه من الصحيح أيضاً أن الواحدة لا تنفي الاخرى، بمعنى ان القول بأن السنة استطاعوا ان يطوروا مفهوماً للدين يتلاءم ومعطيات السلطة المركزية وذلك بسبب تواجدهم في مجتمعات زراعية وحضرية شهدت قيام هذا النمط من الحكم، لا يعني ابداً ان الدين السنة لا تنفّذ احكامه إلا في مجتمعات كهذه. الدين ـ السنة، كغيره من الأديان، يتلاءم ويتكيف على معطيات المجتمع الذي يتواجد فيه. فهو في المجتمعات الزراعية ـ الحضرية غيره في المجتمعات البدوية القبلية التنظيم. ولعل انتشار الحركات الدينية المعاصرة كالوهابية في

السعودية والسنوسية في ليبيا والمهدية في السودان هي افضل شاهد على صحة هذا القول. كل هذه الحركات نشأت في المدن: الوهابية في دمشق، والسنوسية في مكة، والمهدية في ام درمان قرب الخرطوم. ولكن كل هذه الحركات بالرغم من نشأتها في المدن لم تستقر إلا في المجتمعات البدوية والقبلية التنظيم: الوهابية في صفوف القبائل النجدية، والسنوسية في صفوف قبائل برقة، والمهدية بين قبائل «البقارة» في السودان. لم تنشط هذه الحركات الدينية في مدن المجتمعات الزراعية ـ الحضرية بسبب وجود السلطة المركزية المنظمة للدين في هذه المجتمعات. هذا يعني ان الدين ـ السنة وإن انتشر في صفوف القبائل فهو يتخذ شكلاً خاصاً يتلاءم مع التنظيم السياسي لهذه المجتمعات؛ هذا التنظيم الذي يخضع لمبدأ «الانفصال» والتوازن المضاد بين فصائل وبطون القبائل، ولا يخضع لمبدأ الدولة والسلطة المركزية.

٢ ـ الثنائية المتلاصقة: النموذج اليزيدي

تتخذ ثنائية التنظيم الديني لدى اليزيديين شكلاً خاصاً يختلف تمام الاختلاف عن الشكل الذي تحدثنا عنه بالنسبة للزيود والاباضيين. ففي المجتمع اليزيدي يتلاصق التنظيم الديني بالتنظيم القبلي تلاصقاً تاماً، واقصد بهذا القول أن التراتبية الدينية تتلاقى مع التراتبية القبلية وتندمج بها. فلكل مرتبة من مراتب التنظيم الديني فصيل قبلي تنحصر به مسؤولية القيام باعبائها ومتطلباتها. هذا التلاصق يبدأ من رأس الهرم الديني حتى اسفله، وبذلك يلف هذا التنظيم المجتمع اليزيدي لفاً شبه كامل. فيصبح إذاك كل فرد، أياً كان، ذا اختصاص ديني يؤديه في سبيل تكامل المجتمع، تماماً كتنظيم الحركات الصوفية.

ويأتي على رأس هذا الهرم الديني القبلي التراتبي «أمير» يسمى «مير شيخان» او «الشيخان» وهو اهم سنجق من سناجق اليزيديين السبعة. إن لفظة «مير» هنا، أي امير، لها مدلول ديني كلفظة امام في المجتمعات الدينية الاخرى. فمير شيخان هو مرجع الطائفة الأعلى في الشؤون الروحية والزمنية، وسلطته في هذا المضمار شاملة لجميع ابناء المجتمع. يقول عنه الحسني

(١٩٦٧ : ٥٠) أنه «صاحب التحليل والتحريم»، وهذا الوصف يكفي للدلالة على سلطته الروحية والزمنية. ويعتقد اليزيديون ان «مير شيخان»، وكان اسمه في الستينات سعيد بك بن علي بن حسين بك. . . الخ، هو «نائب» الشيخ عدي بن مسافر على الارض إنما يرجع نسبه القبلي الى «آل الشيخ ابو بكر» المعروف بين اليزيديين بالشيخ محمد الكردي الأربلي (الدملوجي ١٩٤٩: ٣٧-٣٩) الذي انتزع المنصب من آل الشيخ حسن وهذه كلها فصائل وتنظيمات قبلية لدى اليزيديين.

وتنتسب الى الأرومة القبلية نفسها، أي الى آل الشيخ ابو بكر، مجموعة اخرى تعرف «بالبسميرية» والتي قد تعني اولاد (بسر) الامير (مير) او من هم دون الامير. ويسود الاعتقاد ان المير شيخان ينحدر من منصور ابن الشيخ ابو بكر بينما ينحدر «البسميرية» من ملك اخ المنصور. المهم هو أن البسميرية يتوزعون مناصب الدين والقوة والنفوذ في جميع السناجق اليزيدية كما انهم لا يتزاوجون إلا في ما بينهم وذلك لصلابة التراتبية الدينية ـ القبلية عندهم.

وتلي هذه المنزلة العليا، التي يندمج فيها التراتب الديني والقبلي معاً، منزلة اخرى تعرف «بالمشايخ»، ويعتقد انهم من سلالة الشيخ عدي الثاني الذي اصبح هو نفسه الشيخ حسن البصري عن طريق التقمّص. ويندرج في مرتبة المشايخ حوالي تسع فصائل قبلية[٦] تتزاوج في ما بينها وتتوزع الوظائف الدينية المتنوعة في جميع بلدات وقرى اليزيديين. ويختص فصيل المشايخ، وعلى رأسهم الشيخ الاكبر، ويقال له بابا شيخ، بالتعليم والارشاد الديني. ويعتقد اليزيديون ان المعرفة الدينية محصورة، او قل بالاحرى، يجب ان تحصر، في هذه المجموعة. ثم ان هؤلاء، وعددهم كثير، هم المسؤولون عن انفاذ شرع الله في المجتمع كما انهم يشرفون او يشاركون في إداء الشعائر الدينية، وعلى الاخص تلك التي تتعلق بزيارة ضريح الشيخ عدي.

---

[٦] وتشمل هذه الفصائل آل الشيخ حسن خير الدين وشرف الدين وسجادين (سراج الدين) وآمدين (عماد الدين) وناصر الدين وشمساً وابا بكر ومند.

وتتساوى مع مجموعة «المشايخ» في المراتب والوظائف الدينية مجموعة اخرى تعرف بالبيرات (جمع بير) وتعني بالفارسية الشيخ المسنّ، أي اصحاب «الطرق» فيقال «بير طريقت» اي شيخ له طريقة، والتعبير صوفي الاصل. غير أن هؤلاء لا يعودون بنسبهم الى الشيخ عدي انما الى صحبه الذين ناصروه وعملوا على نشر دعوته. وتشمل هذه المجموعة التي تتزاوج في ما بينها حوالي اربع عشرة فصيلة منها بير «عمر خالة» و «بوال» و «قضيب البان» و «خاني» و «آلي» وغيرهم (الدملوجي ١٩٤٩ : ٤٥-٤٦). وكثيراً ما يقوم هؤلا بوظائف عدة كغسل الموتى ودفنهم وزيارة الضرائح وفاء لنذورات الآخرين.

ويأتي العامة في اسفل التراتب الديني القبلي وهم يعرفون لدى اليزيديين بالمريدين وهو تعبير صوفي خالص. لكل مريد شيخ او بير يرشده في الأمور الدينية وفي اقامة الشعائر وتأدية الفرائض. وقد يخرج من صفوف العامة والمريدين بعض اهل الاختصاص الديني «كالفقراء» و «الكواجك» و«القوالين». «الفقراء» هم الذين ينذرون انفسهم لحياة الزهد والطاعة وقلما يتدخلون في الأمور الزمنية. يعملون لدى «مير شيخان» يتلقون الأوامر الدينية منه ويبثونها في المجتمع. ويتميز الفقير بلباس خرقة سوداء وحزام احمر يقلده إياهما مير شيخان نفسه عندما يصبح الرجل فقيراً، وينتزعهما «المير» عن الفقير إذا عصى الآخر اوامره.

منزلة الكواجك بالنسبة الى بابا شيخ، وهو منصب يوافق على تعيينه «مير شيخان»، مشابهة تماماً لمنزلة الفقراء بالنسبة الى «المير». فهم من طبقة العوام يعملون بأمرة المشايخ وعلى رأسهم «بابا شيخ»، وتنحصر اهم وظائفهم بالصلاة والدعاء خلال الازمات المستعصية كالوباء والغلاء والفصول الجفاف والسنين العجاف. ومن اختصاصهم ايضاً الاتصال بالقوى الروحية لاكتشاف مصير الاموات والى ما آلت اليه ارواحهم، ويبلغون ذوي الموتى بهذه المصائر. أما القوّالون فيختصون بالمدائح الدينية التي ينشدونها خلال الأعياد والشعائر التي تفترض هذا النوع من الاداء الديني، وكثيراً ما يتوارث الابن عن الأب هذا النوع من الاختصاص الديني (جول ١٩٣٤ : ٩٠-٩١).

من الواضح ان ثنائية التنظيم الديني لـدى اليزيـديين تتخـذ شكلاً خاصاً بحيث أنها تتطابق مع التراتبية القبلية وتندمـج بها. فـالمجموعـات الدينية التي يناط بها تأدية وظائف خاصة هي عينها فصائل قبلية تتميز، او قل تميز نفسها، بالرجوع الى اصول او ارومات سلالية معينة. ويستمر دمج هذا التراتب الديني والقبلي مع الزمن عن طريق حصر الزواج ضمن كل مجموعة من هذه المجموعات الدينية المتراتبة.

الفصل السّادس عشر

الثنائيّة المنفصلة

١ - النموذج العلوي والدرزي

إن اهم ما يتميز به هذا النموذج عن غيره من النماذج هو الفصل بين المثال الديني والمثال الزمني، إن صح التعبير. ولا شك ان منشأ هذا الفصل يعود الى المبدأ الايديولوجي الذي يجعل من معرفة الدين، بالاضافة الى الشرع، «سرّاً» تنفرد به الصفوة من المؤمنين. فالتراتبية الدينية لدى العلويين والدروز لا تشمل الاديان السماوية المنزلة فحسب بل انها تشمل ايضاً المعرفة الدينية الصرف. فكل من عمقت معرفته بالدين ارتفعت منزلته في التراتب الديني، وكلما حدث ذلك ازدادت عزلة «العالم» أو «الشيخ» عن شؤون الحياة اليومية. هو «يعتزل» شؤون الحياة اليومية لا بدافع الزهد المطلق إنما ليصبح مثال المجتمع الديني، فيعلو إذاك عن النزاعات السياسية والحزازات العائلية. فهو في هذه المرتبة فوق النزاعات والحزازات.

ويظهر هذا المفهوم للتراتبية، أي تراتبية المعرفة في الدين، جلياً في تصنيف المجتمع الديني الى فئتين اساسيتين: فئة معترف لها اجتماعياً باستلام الدين وتعرف عند العلويين بالفئة «المكلّفة» وعند الدروز «بالعقال»، وفئة غير معترف لها بذلك وتعرف «بالجهال». الفئة الأولى «تتسلّم» الدين حسب «إجراء معيّن» والاخرى لا تخضع او قل لم تُخضع نفسها قط لهذا الاجراء.

ويقال ان الدروز يميلون الى قبول من تتوفر فيه الشروط المسلكية لاستلام الدين وهو في سن الاربعين، بينما يفعل العلويون ذلك وهو في سن المراهقة، أي بين الرابعة عشرة والثامنة عشرة من العمر. ولعل الفرق بين الاثنين في هذا الصدد يعود الى أن قرار استلام الدين لدى الدروز قرار طوعي يتخذه مستلمو الدين في مجالسهم الدينية التي يعقدونها دورياً مرة في الاسبوع، ولا تستثنى النساء من هذه المجالس. اما العلويون فيفعلون ذلك الزاماً عن طريق «تعليق» كل شخص بشيخ يرعى شؤونه وتربيته الدينية، وتستثنى النساء من هذا التنظيم.

غير ان الثنائية في التنظيم الديني لا تقوم على مبدأ الفصل بين مستلمي الدين وغير مستلمي الدين او بين العقال والجهال او «المكلفين» والعامة، انما تقوم على الفصل بين المثال الديني والمثال الزمني، الأول ميدانه التراتبية الدينية التي تقوم على مدى معرفة المؤمن للشؤون الدينية والثاني ميدانه كسب النفوذ والسلطان والاستئثار بالمال والرأسمال والتحكم في مصير العباد اي في العمل والكسب. الأول تراتب ديني والثاني تراتب سلطاني قوامه الاقطاع والتزعم - الاثنان لا يلتقيان ولا يتناقضان وإن التقيا فلا يندمجان او يتلاصقان.

ففي المجتمع العلوي يتمثل المثال الديني بفئتين من أهل الاختصاص: «شيوخ الدين» و «شيوخ التحليل والتحريم». شيوخ الدين هم اصحاب «السرّ» و «العلم» الديني الذين يجتهدون في معرفة ما «كتم» من الدين «يلقنونه» الى كل من بلغ من العمر سن الرشد. هم القيمون على تفسير **كتاب المجموع** استناداً الى شروحات من سلف من اهل العلم الديني كالخصيبي، مثلاً، في كتابه **الهداية الكبرى** (العلوي ١٩٧٢: ٢٢٧-٢٣١). يقول ديسّو ان الشيوخ العلويين الذين تحدث اليهم في هذا الموضوع كانوا يقولون أن **كتاب المجموع** هو «حجر الزاوية» في الدين (ديسّو ١٩٠٠: ١٦١-١٧٩)[١].

---

[١] راجع ما سبق وقيل في هذا الموضوع في الفصول السابقة عن الأيديولوجيا الدينية.

غير أن شيوخ الدين هؤلاء لا يندرجون في قالب تراتبي موحّد فهم يتفاوتون في المراتب والمنازل، كل حسب علمه الديني ومدى تبعية المؤمنين له. ليست هذه المراتب والمنازل مناصب رسمية متسلسلة التركيب، ومتدرجة السلطات والصلاحيات إنما هي مراكز يكتسبها المرء بفضل نفوذه الديني، فكلما ارتفعت منزلته وكثرت تبعيته ازدادت قوته ونفوذه الديني. وفي هذا المجال يميز العلويون بين علماء الدين المحليين والذين يطلقون عليهم لفظة «إمام» او «شيخ البلدة» (الطويل ١٩٦٦ : ٢٧٥) وبين «الشيخ المعمم» (بعمامة بيضاء) الذي ارتفعت منزلته الدينية كثيراً، وهؤلاء قليلون لا يتجاوز عددهم اصابع اليد. وقد ذكر لي محدثي بعضاً من هؤلاء الشيوخ الكبار امثال الشيخ محمود صالح والشيخ حبيب صالح وكامل صالح وعبد اللطيف إبراهيم الذين يعيشون اليوم في منطقة اللاذقية. واشتهر في التاريخ الديني المعاصر لدى العلويين عدد كبير من هؤلاء المشايخ امثال الشيخ عبد العال المعروف «بالحاج معلا» وهو الجد الأكبر لعائلة بيت الحج، والشيخ يوسف مي وهو الجد الاكبر لعائلة بيت الحامد والذي اشتهر بعلم الفلك، وخلفه ابنه محمد اليوسف المشهور بتعبده. ويضاف الى هؤلاء الشيخ غانم ياسين والشيخ عبد الحميد افندي والشيخ سليم الغانم الذي خلفه ابنه الشيخ محمد ياسين اليونس، كما اشتهر ايضاً الشيخ مصطفى مرهج المعروف بالسيد وهو الجد الاكبر لعائلة بيت السيد في بعمرا من اعمال صافيتا في سورية، والشيخ حسين احمد وهو الشيخ الأكبر لآل محي الدين في جورة الجواميس في منطقة صافيتا[٢].

وتجمع المصادر التي تسنى لي الاطلاع عليها، كما يجمع الاشخاص الذين تحدثت اليهم، بأن شيوخ الدين الكبار يمارسون حياة الزهد في الدنيا والتقشف في العيش، وقد وصفهم العلوي بقوله انهم «اقرب في تزهدهم الى رجال الدين الهندوس منهم الى علماء المسلمين» (العلوي ١٩٧٢ : ١٧٧). ويتضح هذا الامر

---

[٢] راجع للتفصيل كتاب الشيخ علي عزيز ابراهيم العلوي، **العلويون فدائيو الشيعة المجهولون** (١٩٧٢).

لكل من يقرأ كتابات شيوخ العلويين من شعر ونثر (العلوي ١٩٧٢: ٢٠٧ـ٢١٥) واشهرها على الاطلاق كتابات ودواوين الأمير حسن المكزون وهو من اعظم مشايخ العلويين المتأخرين. غير أن لهذا التزهد دوراً رموزياً هاماً في بلورة الهوية الدينية، فهم عن طريق هذا التزهد يرتفعون فوق النزاعات السياسية الضيقة والحزازات القبلية المستديمة ويصبحون إذاك رمز الوحدة والاخاء الديني. ولعل عامل الوراثة، أي توارث مشيخة الدين من الآباء الى الأبناء، يضمن استمرارية الرمز وبالتالي بلورة الهوية الدينية بالرغم من النزاعات الداخلية القائمة على القسر والقوة. بالطبع هذا لا ينفي كون التوارث في العالم الديني، وهو الشيء الذي تجمع عليه جميع المصادر التي قرأتها، يعود أيضاً الى التشديد على علم الباطن ومبدأ «السرّ» و«الكتمان» في الدين. فإذا كان الدين خبرة وتجربة شخصية وتعاطي مع «الباطن» فلا يمكن درسه وبحثه بطريقة معيارية عامة.

أما الشيوخ المحليون، «ائمة البلدات» فيختلف دورهم عن الشيوخ المعممين اختلافاً اساسياً، فهم الذين يقيمون الدين في صفوف المؤمنين مباشرة. يقول محدثي: «هم حيث يجتمعون يقيمون الصلاة». ويتميز هؤلاء عن الشيوخ الكبار بوضع كوفية بيضاء على الرأس بدون عمامة، ومنهم من لا يضع على رأسه شيئاً وهم اصحاب المراتب الدنيا في سلم التراتب الديني. عدد الشيوخ المحليين كثير، وقد قدّر محمد امين الطويل عددهم «بعدد العوام» (الطويل ١٩٦٦: ٤٧٧)، وإن يكن في هذا التقدير شيء من المبالغة فهو يشير بوضوح الى كثرة العدد.

ويلعب الأئمة المحليون دوراً هاماً في ربط فصائل المجتمع الديني بعضه بالبعض الآخر، فبالاضافة الى مبدأ «التعليق» الذي سبق بحثه، هناك البعض منهم من يجوب البلاد داعياً الى طاعة الدين واقامة فروضه وواجباته. ويتلقى الامام لقاء عمله هذا زكاة لا هبات متنوعة تعطى له في مناسبات الاعياد او في مناسبات الزواج والطلاق او الزيارات ـ أي زيارات ضرائح الأولياء. ويقال أن الامام لا يتلقى شيئاً لقاء اقامته مراسيم الدفن، إذ ان «الصلاة على الميت أجر».

أما شيوخ الشرع، «شيوخ التحليل والتحريم»، فهم المندرجون في المحاكم الشرعية التي تشرف عليها الدولة، شأنهم بذلك شأن «فقهاء السلاطين». وهؤلاء بطبيعة عملهم، يكوّنون حلقة الوصل بين استقلالية المجتمع الديني واحتواء هذا المجتمع ضمن قالب دولتي معين، وبذلك يقعون خارج التنظيم الديني الصرف للمجتمع العلوي، إذ ان إداءهم الديني ضرب من ضروب التكيف على نظم الدولة الحديثة وطبيعة التعاطي معها. وبالفعل انشئت هذه المحاكم المذهبية اول ما أنشئت سنة **١٩٢٢** وعين لها قضاة يحكمون حسب المذهب الجعفري مع بعض الفروقات الطفيفة. فإن الغيت هذه المحاكم برمتها لسبب من الاسباب، فإن هذا الالغاء لا يضير مسيرة المجتمع الديني المتكامل لا سلباً ولا إيجاباً.

ويقابل هذا النموذج الديني نموذج زمني قوامه اصحاب الود والنفوذ والزعامات السياسية القائمة على القوة والقسر والاستئثار بالمال والرأسمال. ويتمثل هذا النموذج بالتقسيمات القبلية والعشائرية كما يتمثل بالفرق الدينية المتنوعة كالشمسيين والقمريين والكلازيين نسبة الى محمد الكلازي او المرشديين نسبة إلى سليمان المرشد الذي ظهر في اوائل هذا العصر. وتقوم هذه التقسيمات كلها على مفهوم التبعية الدينية وعلى مكانة الامام علي بن ابي طالب في الدين. ويترأس الفرقة القمرية اليوم الشيخ سليمان الاحمد الذي يلقب «ببدوي الجبل» و «بخادم اهل البيت»، ويتخذ من قرية قرداحة في سورية مركزاً له.

اما التقسيمات العشائرية فكثيرة اهمها ثمانية: الخياطية وبني علي والمهالبة والحدادين والمتاورة والدراوسة والمحارزة والكلبية. وتتفرع من كل من هذه الأرومات القبلية عشائر عدّة تنتشر في بقاع مختلفة من بلاد العلويين. تقطن العشائر الخياطية مدينة طرابلس في لبنان كما تنتشر في سهول عكار، وتسكن عشيرة بني علي قرى «ست يللو» و «حرف الصليب» و «بيت ياشوط» و «جبل الوادي» ومعصرة وغيرها. ويقطن المهالبة وهي اصغر العشائر حوالي قلعة المرسالية في منطقة جبلة. أما الحدادون وهم اصل العشائر بفضل نسبها

الى المعلم محمد الحداد ابن الامير محمود السنجاري ابن اخ الامير حسن المكزون فيقطنون مناطق طرطوس وبانياس وصافيتا. ويقال ان المتاورة ومنها عشيرة النميلاتية التي ينتمي اليها الرئيس حافظ الأسد[٣] أتت الى بلاد اللاذقية مع الأمير حسن المكزون وذلك سنة ٦٣٠ هـ . والجدير بالذكر ان الشيخ صالح العلي قائد ثورة العلويين ضد الفرنسيين ما بين سنة ١٩١٩ وَ ١٩٣١ هو من هذه الأرومة القبلية. وتقطن عشيرة الدراوسة حول جبل دريوس وهي من العشائر السنجارية المعروفة، إنما ينضم اليها عدد كبير من العلويين الاتراك. وكذلك عشائر المحارزة والكلبية التي تعيد اصولها الى الآرومات السنجارية.

وتفرعت من هذه الأرومات الثمانية فروع قبلية عدّة يترأس كلاً منها شيخ «قبلي» او اكثر، تنتمي بأكثريتها الساحقة الى بيوتات اقطاعية معروفة. وقامت بين فروع هذه العشائر في فترات متنوعة من التاريخ العلوي نزاعات وحروب عدّة كان الهدف منها السيطرة على الارض والقرار السياسي. وهذا ما حدا بكثير ممن درسوا المجتمع العلوي، وخاصة بعض المستشرقين امثال ماسينيون (١٩٦٠) وَ ولروس (١٩٤٠) وَ دوفوماس (١٩٦٠)، الى تقسيمهم لثلاث فئات: شيوخ الدين، الزعماء الاقطاعيون، والفلاحون وهم السواد الاعظم من الشعب. ويجب ألا يفهم من هذا القول ان هذه الفئات مجموعات متحجرة يعمل كل منها باستقلال تام عن الآخرين، فهناك تطعيم هائل بين هذه الفصائل لجهة الانتقال من الواحدة الى الأخرى خصوصاً على مستوى شيوخ الدين والزعماء السياسيين. فكل من برز في عالم السياسية مدافعاً عن حقوق القوم وامانيهم يتخذ له، او قل يعطى له ولأعماله معان دينية كأن يلقب «بباب» او «نقيب» او «نجيب» او «مختص»، وكل هذه الاسماء هي القاب دينية المدلول والتنظيم. وهذا ما يفسر لنا كيفية جمع زعمائهم

[٣] راجع مقالة الدكتور حنا بطاطو عن «الجذور الاجتماعية لقادة العهد الحالي في سورية» (١٩٨١: ٣٣٥).

التاريخيين، أمثال الأمير حسن المكزون السنجاري (١٣٤٠م) والشيخ حاتم الطوباني (١٣٧٥م) والزعيمين المعاصرين امثال الشيخ علي صالح وسليمان المرشد اللذين ظهرا في اوائل هذا القرن، بين المعنى الديني والمعنى القيادي السياسي، فهم «أئمة» و «ابطال» في آن. بتعبير آخر، هناك من القادة التاريخيين، القدماء والمعاصرين، من يجمع بين طرفي الثنائية المنفصلة، بين النموذج الديني والنموذج الزمني في آن. وهؤلاء هم رموز الوحدة الدينية وتوحّد المجتمع الديني.

المثل العلوي في الثنائية المنفصلة يوازي تماماً المثل الدرزي من حيث الشكل وإن اختلف عنه في المضمون. هناك في المجتمع الدرزي نموذجان: نموذج ديني ونموذج زمني، ويتمثل النموذج الديني، تماماً كما في المجتمع العلوي، بتراتبية واضحة تقوم دعائمها على مدى معرفة شيوخ الدين للشؤون الدينية وعلى مدى اعتراف المؤمنين لهم بهذه المعرفة، واخصهم فئة المشايخ والاجاويد. المعرفة بمفردها لا تفي الغرض، فعلى شيخ الدين أن يتحلى، بالاضافة الى ذلك، بخلقية ومسلك وسمعة حسنة، فكل من ارتكب الكبائر، وهي الفسق والقتل والزنى، يتنحى تلقائياً عن مجموعة «الاجاويد» و «يبعد» نفسه، او يبعدونه، عن النشاطات التي يقومون بها. ويعرف هذا الاجراء عندهم «بالبعدة»، وهي شبيهة «بالتبرية» لدى الاباضيين. وإذا مات احد المشايخ وهو مبعد لا يترحم عليه سوى «الجهال»، وهذا جزاء قاس يتوارثه الابناء عن الآباء.

ويأتي في المرتبة الأولى من هذه التراتبية المشايخ الزاهدون في الدنيا والمنعكفون على التعمق في المعرفة الروحية، السرّ الالهي، امثال شيوخ «خلوة البياضة» في حاصبيا في لبنان والذين يقال عنهم انهم لا يأكلون إلا من ثمار ما جنت ايديهم خوفاً من «التلوث» بالحرام. ويتميز الضالعون منهم في هذه المعرفة «باللفة المكولسة»، وهي عمامة مستديرة الشكل بيضاء اللون شكلها كشكل التاج، إنما هي غاية في البساطة مصنوعة من الصوف او القطن وترمز الى ما يعتبره المؤمنون اقصى حدود المعرفة الدينية والخلق الحسن. عدد

اصحاب اللفات المكولسة قليل جداً لا يتجاوز الاربعة او الخمسة امثال الشيخ ابو حسن عارف حلاوي من الباروك والشيخان بو حسيب اسعد الصايغ من عاليه ومحمد فرج من عبيه، وجميعهم في لبنان، وقد توفي الاخيران حديثاً. يضاف اليهم الشيخ امين الطريف من فلسطين. ويقول البعض ان الشيخ امين الطريف، وإن يكن الرئيس الروحي للمجتمع الدرزي في فلسطين، فهو لا يتمتع بالمنزلة الروحية التي يتميز بها الباقون في اوساط الدروز. هؤلاء المشايخ هم قمة المثال الديني والاجتماعي، تعرفهم عامة المؤمنين وتتحدث عنهم وعن مآثرهم واعمالهم وعباداتهم وطرق معيشتهم. حياتهم هادئة اشبه بحياة النسّاك يمعنون «بترويض» الجسد عن طريق الصوم وتجنب الملذات الجنسية وغير الجنسية. وقد روي لي عن احدهم انه قبل زواجه اشترط على حرمه عدم انجاب الأولاد، وكان هذا من باب التوغل بالروحانيات. والجدير بالذكر هنا ان هذه المرتبة، «اللفة المكولسة»، تعطى وتمنح للشيخ من قبل زملائه مشايخ الدين او الاجاويد اعترافاً منهم بفضله وعلمه وخلقه. ويجرى هذا «التتويج»، إن صح التعبير، في اجتماع خاص يتداعى اليه المشايخ الاجاويد لهذا الغرض. فإذا حدث ان تواجد في الاجتماع من المشايخ من هم دون مرتبة المحتفى به فهم لا يشاركون في اتخاذ القرار إنما في إقامة الشعائر المرافقة لهذا «التتويج».

وتأتي في المرتبة الثانية مجموعة الشيوخ الاجاويد الذين يتميزون عن غيرهم بلبس «اللفة المستديرة»، الاسطوانية الشكل والبيضاء اللون، وكثيراً ما يكتسون بعباءة سوداء داكنة اللون مخططة او «مقصبة» باللون الابيض أو الاحمر او غيرها، ولكل من هذه الالوان مدلولات تراتبية تتعلق بالحدود الخمسة. فالعقل يرمز اليه باللون الاخضر ويتمثل بحمزة بن علي، والنفس يرمز اليها باللون الاحمر وتتمثل باسماعيل التميمي، والكلمة ويرمز اليها باللون الاصفر وتتمثل بمحمد بن وهب القرشي، و «السابق» او «الجناح الأيمن» ويرمز اليه باللون الأزرق ويتمثل بأبي الخير سلامة السامري، و«التالي» أو «الجناح الايسر» ويرمز اليه باللون الابيض ويتمثل ببهاء الدين المقتنى. من هنا احتواء العَلم الدرزي على هذه الألوان الخمسة.

وتشير العمائم او قل «اللفات المدورة»، كما يقال لها محلياً في لبنان، الى أن الشيخ المعني قد حفظ الكتب الدينية واصبح إذاك قادراً على شرحها وتفسيرها لمن توفرت فيه الشروط المسلكية والخلقية لسماع الشرح والتفسير. ومن أكثر هؤلاء الشيوخ تمسكاً بالتقاليد الدينية فريق يعرف «بمشايخ الخاطر» أو «الشيوخ الزرق» وذلك للباسهم السروال الأزرق اللون. ومن مظاهر تشددهم في التقاليد انهم لا يقرؤون «الحكمة» على المؤمنين المتفرنجين (من فرنج) في اللباس والمسلك، كما انهم لا يحضرون المجالس الدينية جنباً الى جنب مع المتفرنجين.

ويقدر عدد المشايخ اصحاب «اللفات المدورة»، بمن فيهم المشايخ الزرق بحوالى ١٥٠٠ (الف وخمسمئة) شيخ، أي حوالي شيخ واحد لكل مئة شخص[٤]. غير أن النسبة المئوية هنا، على أهميتها، لا تعطي صورة واضحة عن طبيعة وفعالية اهل الاختصاص الديني، إذ ان «الاختصاص» الديني في هذا المجتمع هو عينه غير محصور في هذه المجموعة من المشايخ بل يتعداها الى مجموعات ومراتب اخرى كمستلمي الدين مثلاً. فكل من استلم الدين يميز نفسه عن الأخرين من الجهال بحلق شعر رأسه ووضع لفة او كوفية عليه. اما النساء فيرمزن الى هذا الواقع، واقع استلام الدين، بلباس ثياب محشومة داكنة اللون تغطي الساقين والذراعين، كما انهن يتميزن بوضع منديل ابيض سميك على رؤوسهن. والجدير بالذكر في هذا المضمار ان النساء مهما تعمقن في المعرفة فلا يتدرجن في التراتبية الدينية، بل يقفن عند مرتبة «استلام الدين» دون غيرها من المراتب.

ولا بد لنا من الاشارة هنا الى أن هذا التمايز عن طريق اللباس وتغطية الجسد لا يخضع لقالب موحد في جميع المجتمعات الدرزية. يقال، مثلاً، أن الاجاويد، اي شيوخ الدين، في جبل العرب في سورية يتميزون عن غيرهم

---

[٤] هذا نقلاً عن محاضرة القاها الدكتور سامي مكارم في ندوة كان يشرف عليها المؤلف في ربيع سنة ١٩٨١.

من المؤمنين باللفة والكوفية. فالمرتبة الأولى من مشايخ الدين تلبس لفة دون كوفية، وتليها المرتبة الثانية التي تلبس «لفة» تحت الكوفية، وتتميز المرتبة الثالثة بلفة فوق الكوفية، أما المرتبة الرابعة فتلبس كوفية دون عقال وهي الفئة التي «تسلمت الدين[٥]».

أن يقال ان الاختصاص الديني غير محصور في فئة المشايخ لا يعني أبداً أن هؤلاء لا يلعبون دوراً مميزاً في المجتمع لجهة ضبطه أو «عقله» دينياً واجتماعياً. فهم الساهرون على القيم والاخلاق يقوّمون المؤمنين والمؤمنات، كل المؤمنين والمؤمنات، كل حسب اعماله وصدق معاملته. ويبرز هذا التقويم اكثر ما يبرز عند إجراء مراسم الدفن، اذ يعتبر أن ترحم المشايخ على الميت شهادة منهم لحسن مسلكه: كلما كثر عدد المشايخ وتعداد التراحيم، كأن يقال أن كذا من المشايخ ترحموا عليه ثلاث مرات او اكثر، ارتفعت منزلة المتوفي إجتماعياً ودينياً. والعكس صحيح: إذ ان عدم ترحم المشايخ شهادة منهم على سوء المسلك والخلق. ان يقال ان فلاناً لم يترحم عليه خلال الدفن سوى الجهال لهي وصمة دينية ـ اجتماعية تلاحق الانسان وذريته من بعده جيلاً بعد جيل. وهذا مهم جداً إذ ان الرحمة الاجتماعية في مجتمع صغير يعرف الناس بعضهم بعضاً معرفة اليفة وإن بعدت المسافات لا تمحى بسهولة.

وتتميز فئة المشايخ عن غيرهم بتزاوجهم الكثيف في ما بينهم، ويقال ان «الشيخ الذي لا يتزوج من شيخة تزول مشيخته[٦]»، مما يعني أن «التشيّخ» في الدين وإن يكن نظرياً مفتوحاً لكل من تحلى بالعلم والمعرفة والخلق الحسن فهو واقعياً محصور الى حد بعيد في اجباب وعائلات محلية يتوارثه الابناء عن الآباء. هذا الحصر عن طريق التزاوج الداخلي يجعل من فئة المشايخ والاجاويد فريقاً يتوارث بعضه بعضاً بيولوجياً ودينياً في آن. فالتشديد على «إعطاء» المعرفة الدينية (المعرفة الدينية لدى الدروز «تعطى» ولا تكتسب) عن

---

[٥] مقابلة مع الدكتور سامي مكارم.
[٦] مقابلة مع الدكتور سامي مكارم.

طريق الاتصال الشخصي والتلقين يضع أبناء المشايخ والأجاويد في منزلة افضل من الآخرين لتلقي هذه المعرفة والتعمق بها.

فئة المشايخ والاجاويد لا تتميز عن غيرها من المراتب الدينية بالتزاوج الداخلي او في الفرص المتوفرة لديهم لتلقي المعرفة الدينية والتعمق بها فحسب، بل إنها تتميز ايضاً في النماذج المسلكية التي تمثل. ولا بد لنا هنا من الاشارة الى أن هذه النماذج المسلكية هي في الاصل مستقاة من مستوى معرفة الدين الذي بدوره يرتبط ارتباطاً وثيقاً بسلم التراتب الديني او التدرج به. وهنا يقع الفرق بين «الخلوة» و «المجلس» او بين طالب الدين ومستلم الدين من جهة والمشايخ والأجاويد من الجهة الاخرى. «فالخلوة» مكان منعزل عن القرية او البلدة يجتمع فيه المشايخ والأجاويد للتداول في شؤون الدين الخاصة، أي في معاني الدين، رموزه ومغازيه. يتباحث المشايخ في الخلوة في معنى النصوص، نصوص رسائل الحكمة (ابو صالح لا. ت.: ٢١-٢٥)، وتعتبر هذه المرحلة مرتبة عليا في سلم المعرفة الدينية. تقابلها من الناحية الاخرى مرتبة أدنى، وهي مرتبة «الوعظ» التي كثيراً ما تجري في «المجالس». «فالوعظ» هو المرحلة الأولى من مراحل تسلم الدين يلقى على «طالبي الدين» في المجالس الدورية التي تعقد اسبوعياً برعاية السايس او السائس. وهنا يجب التأكيد على أن «طالب الدين» ينوه برغبته واستعداده لتسلم الدين على مراحل، والقصد من ذلك، كما افادني الدكتور سامي مكارم، هو إذلال «الأنا» في الانسان. فعندما يلتئم «المجلس» يفتتح السايس الاجتماع بتساؤله عن تواجد «المعاوقين» في المجلس، اي الذين لم يتسلموا الدين بعد أو من لم تتوفر فيهم الشروط اللازمة لاستلام الدين وهي إثنان: أن يكون درزي المولد وذا مسلك حسن. فإذا حدث ان تواجد احدهم فيخرج من تلقاء نفسه من المجلس مردداً عبارة «نريد صفوة خاطركم». وقد يكرر «طالب الدين» رغبته في الانضمام الى المجلس بصفة دائمة حتى يسمح له اخيراً بالاشتراك في مذاكرات وصلوات المجلس.

قلنا أن اول مرحلة من مراحل استلام الدين هو «الوعظ» الذي يشمل، في ما يشمل، قراءات من كتاب إسمه «سفين» من مسفّن اي مليء،

وفيه كثير من مآثر الصوفيين امثال الحلاج والبسطامي والجنيد وإبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية ومعروف الكرخي وحسن البصري وغيرهم. ويقول الدروز عن هؤلاء الاشخاص انهم «محمودون»، فبالرغم من انهم عاشوا قبل بروز «دعوة التوحيد» تاريخياً إنما يجوز انهم تسلموا الدين قبل إعلانه رسمياً، فهم «تحت العقل»، أي ادركهم العقل. وتلي مرحلة الوعظ مرحلة «الشرح»، أي شرح رسائل الحكمة وهي مرحلة متقدمة لا تلقى إلا على مستلمي الدين، وقد اشتهر من الشراح السيد الأمير جمال الدين عبد الله التنوخي والذي يعرف بالسيد الأمير او السيد عبد الله كما اشتهر ايضاً الشيخ الفاضل ابو هلال. والمعروف ان مرتكبي الكبيرتين: القتل والزنى، يقفون عند الشرح ولا يتعدونه الى النص، أي قراءة الرسائل التي هي من اختصاص المشايخ والاجاويد فقط دون غيرهم من المراتب الدينية الاخرى.

وبالاضافة الى المسائل الدينية فقد يبحث في الخلوات والمجالس، وهي أمكنة لا تخلو من التقشف، شؤون المجتمع وما ينتابه من أزمات ومشاكل آنية ليصار الى اتخاذ موقف موحد منها. فالمجالس امكنة تعبد بقدر ما هي امكنة للتوجيه والارشاد العام. وبخلاف المجالس التي قد تستحدث في البلدة او في القرية تبعاً للحزازات العائلية والنزاعات السياسية، فان «الخلوة» كالمشايخ والأجاويد تمثل مجموعة المجتمع ككل. هي رمز الاجماع والترفع على العصبيات العشائرية والحزازات المحلية، ولعل وجودها خارج البلدة يرمز الى عزلتها عن عالم التنافس السياسي. هي بالطبع تنعزل، أو قل ينعزل الأجاويد ويترفعون عن العصبيات الضيقة ليكونوا مثال المجتمع الواحد الموحد. وهذا ما يفسر لنا تحرك المشايخ والأجاويد لرأب الصدع ضمن المجتمع الدرزي كلما تعرض هذا المجتمع للفصم الداخلي بسبب المؤثرات الخارجية. وهذا بالفعل ما حصل خلال الاحداث الدامية التي شهدتها منطقة الشوف وعاليه في لبنان خلال السنوات الاخيرة، ١٩٨٢ـ١٩٨٥، من الحرب اللبنانية.

هذا التنظيم الديني المبني اساساً على مدى التعمق في المعرفة الدينية وما يتبع ذلك من تراتب ديني اجتماعي يلف المجتمع الدرزي لفاً كاملاً،

بجهاله وعقاله وشيوخه، ولا يستثنى منه احد، وهنا تتبلور حدود المجتمع الديني ومدى تفاعله مع المجتمعات الاخرى. هذا النوع من التنظيم الديني المبني على مدى التعمق في المعرفة الدينية هو شأن داخلي، من صلب العقيدة الدينية، يؤثر ويتأثر بها. يقابله تنظيم آخر يرتكز على مبدأ الشرع الديني وإدارته. ويتمثل هذا التنظيم بالمحاكم القضائية كما يتمثل بمنصب «شيخ العقل». مشيخة العقل منصب دولتي (من دولة) معترف به من قبل الحكم، ويتلقى «شيخ العقل»، كغيره من قضاة الشيعة والسنة والدروز وغيرهم من القضاة، راتباً شهرياً لقاء عمله، شأنه بذلك شأن جميع موظفي الدولة. شيخ العقل هو رأس الطائفة في ما يتعلق بالأمور التشريعية كالاحوال الشخصية والارث والمسلك، وتعتبره الطائفة حلقة وصل بينها وبين الدولة. إنما بالرغم من ذلك فهو لا يمثل المثال الديني الذي يرمز الى وحدة المجتمع الموحد، كما يفعل مشايخ الدين على اختلاف مراتبهم. والدليل على ذلك ان «مشيخة العقل» قابلة للانقسام تبعاً للانقسامات السياسية، فحتى العقد او العقدين الأخيرين من الزمن كان للدروز في لبنان «شيخا عقل»، واحد يمثل الفريق الجنبلاطي والأخر الفريق الأرسلاني. ويظهر ان وحدة الطائفة سياسياً تبرز من خلال وحدة المشيخة، كما هو الواقع في لبنان اليوم، وبانقسامهم تنقسم المشيخة، كما هو الواقع في سورية بحيث أن هناك ثلاثة «شيوخ عقل» إنما يعملون تقليدياً وكأنهم واحد. اما «شيوخ الدين» الأجاويد فهم فوق التحزبات السياسية لا يعملون ولا يأخذون بها حتى ولو كانت تعني (أي الحزازات) العائلات التي ينتمون اليها اجتماعياً وسياسياً. والمعروف ان شيوخ الدين، بخلاف شيوخ العقل والقضاة لا يتقاضون شيئاً على ما يقومون به من واجبات دينية تجاه المجتمع، ويقال أن الصفوة منهم يرفضون تقبل الشرفيات والمعاشات خوفاً منهم ان تكون «ملوثة بالحرام» كأموال الدولة والربى وغيرها من أساليب الكسب التي لا يعتبرونها لائقة بالمثال الديني الذي يمثلون.

والجدير بالذكر أن الشرع الذي يتقاضى بموجبه الدروز مستمد باطره العامة من المذهب الحنفي كما طوره القاضي احمد بن عوام في اوائل القرن

الخامس للهجرة (تقي الـدين ١٩٧٩ : ١٣). وادخلت على هـذا المذهب تعديلات عدّة في ما بعد لكي تتلاءم مع متطلبـات ومعطيـات تلك التي صدرت عن مجلس النواب في لبنان في ٥ آذار (مارس) سنة ١٩٦٠ وَ ١٩٦٧ والتي بموجبها نظم قانون القضاء المذهبي (تقي الدين ١٩٧٩ : ٣٩٠-٣٩١). ويقال الشيء ذاته عن سورية حيث نظم القضاء حسب القوانين الصادرة سنة ١٩٤٦ وَ ١٩٥٩ وَ ١٩٦١. وقبل صدور هذه القوانين كان «شيخ العقل»، والذي كان يلقب في بعض الأحيان «بشيخ العصر» او «شيخ المشايخ»، فور تعيينه ينقطع عن كل عمل دنيوي، يعيش على ما يأتيه من الرزق الذي يوحى به اليه من قبل الرعية. وكان يعاونه في عمله اربعة شيوخ يتم بهم جميعاً عدد الحدود الخمسة.

وعلى كل حال، إن الفصل بين تنظيم المشايخ وعلى رأسهم اصحاب اللفات او العمائم «المكولسة» وتنظيم القضاة وعلى رأسهم «شيخ العقل» لا يعني ان هذين التنظيمين يتناقضان ولا يلتقيان. فالواقع يتحدث بغير ذلك، إذ ان هناك تطعيماً شديداً وكثيفاً بين الاثنين وعلى مستويات عدّة. يظهر هذا التطعيم في إدارة «المجلس » وفي تركيبة المحاكم القضائية وعضويـة المجلس المذهبي. فالسايس او السائس الذي يدير «المجالس» الدينية يعينه شيخ العقل مع موافقة شيوخ الدين الأجاويد المحليين عليه. ثم انه بعمله هذا هو دائماً على اتصال بالشيوخ يسترشد بآرائهم ورغبـاتهم، واهم من ذلك كله بتقويمهم لطالبي ومستلمي الدين. وكذلك هي الحال بالنسبة الى رئاسة المحاكم المذهبية وعددها اربع في لبنان: بيروت وعاليه والشوف والمتن - والتي يترأس كل واحدة منها شيخ دين له معرفة جيدة بالشرع الاسلامي او ما يعرف بالاصول أو الحدود. يضاف الى هذه تركيبة المجلس المذهبي الذي يشرف على شؤون الطائفة الزمنية كالجمعيات والمؤسسات الخيرية والمدارس بما فيها ادارة الأوقاف باستثناء وقف «خلوة» البياضـة الذي يشـرف عليه شيوخها. يضم هذا المجلس شيخ العقل وبعض مشايخ الدين كما يضم بعض الوزراء والنواب وممثلين عن الفاعليات المهنية والاقتصادية من محامين ومهندسين واطباء ورجال اعمال.

اما الشق الثاني من الثنائية المنفصلة، أي المثال الزمني، فيتمثل باصحاب الود والنفوذ القائم اساساً على مبدأ الاستئثار بالملك او المال والرأسمال. وفي هذا المجال عرف عن المجتمع الدرزي انقسامه الى فصائل مختلفة تتمحور حول تنظيمات عشائرية واقطاعية، واشهرها على الاطلاق المحور الجنبلاطي والارسلاني في لبنان والمحور الاطرشي والحمداني في جبل العرب في سورية. وبالفعل، يفرق الدروز بين ما يسمونه شيخ دين، والذي تحدثنا عنه سابقاً، و «شيخ طريق» أي الزعيم السياسي الذي يقوم نفوذه على القسر والود. وكثيراً ما تتواجد هذه المحاور السياسية المتنافسة في القرية أو البلدة الواحدة، كل فريق يشد إزر محازبيه ومريديه. وقد يصل هذا التنافس في بعض الاحيان الى النزاع والصراع الدامي على النفوذ والسلطة. وهنا بالذات يأتي دور المشايخ والاجاويد لرأب الصدع واعادة التلاحم والوئام، وهذا بالضبط ما قصدناه بالقول أن المشايخ الأجاويد في زهدهم يقيمون الاجماع في صفوف القوم، فهم رمز الوحدة التي تعلو فوق النزاعات المحلية.

غير أن الفصل بين التنظيم الديني والتنظيم الزمني لا يعني ان الواحد لا يؤثر او يتأثر بالأخر. هما منفصلان نظرياً وواقعياً إنما هناك من الرجال والابطال من يجمع بين الاثنين في شخصه الواحد، وكل من يفعل ذلك يصبح زعيماً سياسياً كما يصبح «حامي» الطائفة والمدافع عن حقوقها في المحافل والمؤسسات الزمنية. وكثيراً ما يكتسب البطل من هذا النوع صفة دينية بقدر ما يكتسب صفة القيادة الزمنية، وهذا برأيي ما توصل اليه المغفور له الاستاذ كمال جنبلاط، إذ انه جمع بين الزعامة السياسية والمعرفة الدينية كما يستدل على ذلك من عظم نفوذه وسعة اطلاعه على الدين. كان الاستاذ جنبلاط يستشهد في كتاباته بين الحين والآخر بالاقوال الواردة في رسائل الحكمة، وكان يفعل ذلك بشيء من العفوية مما يدل على تعمقه في المعرفة الدينية ولا شك. ومن الممكن تعميم نموذج الاستاذ كمال جنبلاط الذي يجمع بين الزعامة السياسية والمعرفة الدينية على كثير من «الابطال» الذين برزوا في تاريخ الدروز امثال الأمير فخر الدين والشيخ محمد أبي هلال

المعروف بالشيخ الفاضل الذي عاش في عهد الامارة المعنية والأمير السيد الذي عاش في عهد الامارة التنوخية. وللتفصيل في هذه الأمور، نحيل القارىء الى كتاب **تاريخ الموحدين الدروز السياسي في المشرق العربي** لكاتبيه عباس ابو صالح وسامي مكارم.

٢ - النموذج الماروني والأرثوذكسي

لا بد لي، باديء ذي بدء، من التنويه الى أن وجه الشبه في تركيبة الثنائية المنفصلة بين العلويين والدروز من جهة وبين الموارنة من الجهة الاخرى ينحصر في الشكل والى حد ما في الوظيفة التي تؤديها هذه الثنائية لا في المضمون والمعنى. يكفي أن نشير في هذا المجال الى أن التمايز الأيديولوجي، أو قل الخلفية الايديولوجية للدين، ليست هي اياها لدى هذه المجتمعات. فبينما تقوم هذه الخلفية لدى العلويين والدروز على مبدأ «التجلي»، فانها بالنسبة للموارنة المسيحيين جزء من الأيديولوجيا الدينية الشاملة، أي انها تقوم على مبدأ الفصل بين مملكة الله ومملكة القيصر. صحيح أن هذه المجتمعات الدينية تعترف بمبدأ «السرّ»، أي أن معرفة الله سرّ لعابديه، ولكن تتمايز هذه المجتمعات عن بعضها البعض في ماهية «السرّ» هذا. باختصار، السرّ لدى الدروز والعلويين ميزة الخاصة والصفوة من اهل الاختصاص الديني، اما الموارنة المسيحيون كغيرهم من الفرق والمذاهب والطوائف المسيحية فيعتبرون أن «السرّ» الالهي ليس ميزة لا للخاصة ولا للعامة إنما هو ممارسة المؤمن، أياً كان، يختبرها في صلواته وتعبداته بمفرده وخلال اقامة «القداس» المجموعي.

ولكن بالرغم من هذا التمايز الواضح، فهناك بعض الأمور التنظيمية التي تتلاقى تبعاً للوظائف التي تؤديها هذه التنظيمات في المجتمع ويعود السبب في ذلك الى التركيز على استقلالية المجتمع الديني والعمل على استمراريته بمنأى عن نظم الدولة المركزية وسلطانها. وهذا، بالطبع، ما عنيناه في مطلع الفصل الثاني عشر بأنه «بالرغم من التمايز الايديولوجي في الدين،

هناك نماذج تنظيمية تتكرر لدى جميع الطوائف، تتكرر بالشكل لا في المضمون». وقلنا أن «هذه الاشكال تتمحور حول ثنائية التنظيم الديني وحول كثافة الشعائر وبالتالي كثرة أهل الاختصاص الديني وتعميمه بدلاً من حصره وتحديده». ثم أن هذه «الامور كلها تصب في خانة استقلالية المجتمع الديني وسيادته».

وهنا، أي في تركيبة هذه التنظيمات، يقع الفرق بين الموارنة والروم الأرثوذكس من حيث تكيف التنظيمات الدينية لدى الروم على نظم الدولة المركزية وسلطانها وتكيف هذه التنظيمات لدى الموارنة على مبدأ استقلالية المجتمع الديني وسيادته. فالروم في هذا المجال هم سنة المسيحيين الذين كيفوا الدين على نظم الحكم والسلطة واهل الود والسلطان، وبالتالي يتخذ اهل الاختصاص الديني عندهم معنى محدوداً ومحصوراً، هكذا إن لجهة عددهم القليل ام لجهة احتلالهم المركز الثانوي في التركيبة السياسية، ام لجهة الوظائف التي يؤدونها في المجتمع على صعيد الكهنوت والرهبان. ولنبحث في كل من هذه الأمور على حدة.

الرهبنة في المجتمع الأرثوذكسي رمز من رموز التفاني في التعبد لله، درب من دروب التزهد في الدنيا والانعكاف الكلي الى عبادة الخالق بمعزل عن المجتمع ومشاكله. هي تعبير عن الذات المؤمنة و «ليست نظاماً اجتماعياً»[٧]. فالرهبان كالراهبات يقيمون في اديرتهم المستقلة يعتاشون مما تنتجه اوقاف هذه الاديرة من محاصيل او من التبرعات او الشرفيات التي تعطى لهم في مناسبات الأعياد والزيارات الخاصة. عددهم قليل جداً لا يتجاوز في لبنان الخمسين شخصاً على الاكثر يتوزعون على حفنة قليلة جداً من الاديرة يتراوح عددها بين الاربعة او الخمسة. وهذه كلها، الراهبات والرهبان والأديرة، تقع تحت اشراف ورعاية مطران الأبرشية التابعين لها،

---

[٧] التعبير للمطران جورج خضر، مطران جبل لبنان، في مقابلة لي معه سنة ١٩٨٣.

وهذا باستثناء دير البلمند في الكورة، لبنان، التابع لبطريرك الطائفة الأرثوذكسية المقيم في دمشق.

ويمثل المطران لدى الارثوذكس التابعين للكرسي الانطاكي قمة الهرم في التنظيم الديني، عنده تنتهي الصلاحيات الدينية ضمن الابرشية التي يقيم فيها. وعلى سبيل المثال: تكوّن بيروت ابرشية مستقلة، وكذلك جبل لبنان، وعكار، وطرابلس، والكورة، وحمص، وحماه، وحلب، الخ. هؤلاء المطارنة جميعاً بمن فيهم مطارنة الكرسي الانطاكي في أميركا الشمالية والبرازيل يؤلفون ما يعرف بالمجمع الانطاكي وعلى رأسه البطريرك المقيم في دمشق. ولعل اولية المطرانية في دمشق، أي تخصيصها بالكرسي البطريركي، يعود الى اهمية دمشق عينها كأولى مدن الكرسي الانطاكي. ومن المتعارف عليه أن البطريرك يرئس ويدير جلسات المجمع، وتتخذ القرارات بالاجماع، فهو الاول بين الأسياد وليست له صلاحية اتخاذ القرارات بمفرده. كما أنه لا يستطيع من خلال صلاحياته ان يتدخل بشؤون وصلاحيات مطران آخر إلا عن طريق المجمع الانطاكي. المجمع الانطاكي المؤلف من جميع المطارنة يعين مطارنة الابرشيات ولكن ليست له صلاحية عزل أي مطران او إقصائه. ولا ينحى المطران او يفصل إلا بسبب «الموانع الدائمة» او الموت.

أن يقال ان المطران قمة الهرم في التنظيم الديني لا يعني ان هذا الهرم معقد ومتدرج الصلاحيات. فهو تنظيم غاية في البساطة قوامه كاهن او خوري الضيعة او الحي ومعاونه الذي يسمى شماساً، هناك كثير من الكهنة والخوارنة ممن ليس لهم شمامسة. وإذا عرف عن احد الكهنة المحليين التفاني في الخدمة ولم يكن متزوجاً يرقى الى مرتبة ارشمندريت ومن ثم الى مطران. بمعنى آخر، المطران قمة الهرم المؤلف اصلاً من عدد من الخوارنة الذين يشرفون على إقامة الطقوس من صلاة ودفن وزواج ومعمودية ويقدر عدد الخوارنة في كل ابرشية بعدد القرى او البلدات او الاحياء في المدن، وقد ينقص او يزيد تبعاً لحجم هذه القرى والبلدات والاحياء، تماماً كما هي الحال بالنسبة لعدد ووظائف

اهل الاختصاص الديني لدى السنة.

اهل الاختصاص الديني في المجتمع الارثوذكسي، بمن فيهم المطارنة والخوارنة والشمامسة، كلهم يعتمدون في معيشتهم على مدخول الوقف المتواضع وعلى تبرعات الرعية والشرفيات التي يتقاضونها لقاء إدائهم الطقوس الدينية الشخصية منها كالزواج والمعمودية او المجموعية كالقداس الاسبوعي والاحتفاء بالأعياد المتنوعة. وهنا بالذات، بعدم استقلالية مصادر العيش لديهم، تكمن منزلتهم الثانوية بالنسبة لأهل الحل والعقد. هذا ناهيك عن المؤسسات الخيرية كالمدارس والمستشفيات وبيوت العجزة وغيرها التي تعتمد اصلاً على تبرعات الرعية ودعم اهل المال والرأسمال.

بالطبع إن أوجه الشبه بين السنة والروم يقع في قلة عدد اهل الاختصاص الديني وحصر مهامهم في وظائف محدودة المسؤولية، وهذه كلها تأتي عن طريق تكيف الدين على نظم الدولة المركزية وسلطانها. كيّف السنة الدين على نظم الدولة في المجتمع العربي الاسلامي، وكيف الروم الدين على نظم الدولة في عهد بيزنطيا، وما زال هذا التنظيم قائماً كما كان منذ زمن بعيد. ما زال الروم الارثوذكس، مثلاً، يدعون خلال الصلاة «لملوكهم الغلبة على البربر»، كما يدعون خلال القداس الى «طاعة رئيس البلاد» والاخذ بقرارات الحكم ومقرراته.

هذا الترتيب الهزيل للتنظيم الديني في المجتمع الأرثوذكسي يقابله تنظيم اشد تماسكاً واقوى فعالية في المجتمع الماروني. الأول ظاهرة من مظاهر تكيف الدين على نظم الدولة المركزية التي لا ترضى بسلطان اقوى من سلطانها، والثاني تكيّف على مبدأ استقلال المجتمع الديني وسيادته، ومن هنا التماسك والفعالية في التنظيم. فلنبدأ اولاً بالرهبانيات المارونية. ليست الرهبانيات المارونية درباً من دروب التعبد فحسب انما هي تنظيم اجتماعي شبه متكامل. فالرهبانيات المارونية والتي تقع في ثلاث «فرق» أو «طقوس» محلية، الرهبنة اللبنانية البلدية، والرهبنة الحلبية ورهبانية مار شعيا الانطونية (حريق ١٩٧٢:

١٧)، تلف المجتمع الماروني باسره عدداً وتمثيلاً. يقدر عدد هذه الرهبانيات الثلاث والتي اندمجت في تنظيم موحد على رأسه اليوم (١٩٨٥) الاباتي الهاشم، يقدر عددها ما بين ٣٠٠٠ و ٤٥٠٠ راهب وراهبة يأتون من قرى وبلدات مختلفة في لبنان (ضاهر ١٩٨١: ١٥٦). وتضاف الى هذه «الفرق» تنظيمات حديثة العهد مستوردة بأكثريتها من أوروبا كالجزويت والكرمليين والكبوشيين وراهبات سانت تيريزا والطليان وغيرها. ولكل من هذه الفرق حقل او مجال اختصاصه. فكما يختص الآباء الكرمليون، مثلاً، بالتعليم الثانوي والجزويت بالتعليم الجامعي، تختص راهبات سانت تيريزا بادارة المستشفيات وبيوت العجزة... وهكذا دواليك. إن الخدمات التي تقدمها الرهبانيات المحلية و «المستعارة» على اختلاف انواعها وخصوصاً في حقول التربية والتمريض، او بيوت العجزة والمعاقين لهي اشبه بادارة دولة عصرية تهتم بشؤون الرعية من كافة الجوانب.

إن هذا التنظيم للرهبانيات المارونية قد بدأ يتطور على هذا النحو حوالي القرن الثامن عشر على أثر تكثيف العلاقات بين الموارنة والفاتيكان تبعاً لتأسيس المدرسة المارونية هناك في اواخر القرن السادس عشر (١٥٨٤). وتقول المصادر في هذا الصدد أن الرهبنة المارونية قبل عام ١٧٠٠م كانت تقتصر على التنظيم الانطوني فقط، وكان عدد الأديرة والرهبان محدوداً جداً، كما كان كل دير مستقلاً بادارته وتدبيره عن الأديرة الأخرى، ولم يكن له هذا التنظيم الهرمي المتكامل الذي يتمتع به اليوم (حريق ١٩٧٢: ٦٥-٦٧). غير أن الروابط الكهنوتية بين الموارنة والفاتيكان وبالتالي العالم الكاثوليكي الواسع احدث سلسلة من التجديدات والتحولات في جسم الكنيسة اولاً ومن ثم في علاقة الكنيسة بالرعية. وتعرف هذه التجديدات والتحولات في الكنيسة «بالحركات الاصلاحية» (حريق ١٩٧٢: ٧٧). وتركزت هذه التحولات والاصلاحات على امرين مرتبطين: تعليم رجال الاكليروس ومن ثم تنظيم سلطة الكنيسة من حيث الفصل بين الكنيسة ورجال الاقطاع من جهة، وبينها وبين التنظيم الرهباني من الجهة الأخرى.

قبل الاصلاحات كانت الكنيسة خاضعة لسلطة ونفوذ الاقطاع، وكان اكثر المطارنة، وهم رؤساء الاساقفة، ينتمون الى عائلات اقطاعية معروفة، كما كانت الأديرة على قلتها خاضعة لسلطة المطارنة، كل ضمن الابرشية التابعة له. أما بعد الاصلاحات، التي مرت في مخاض عسير استغرق حوالي القرن من الزمن، استطاعت الكنيسة ان تستأثر بحرية القرار الداخلي لجهة تعيين الاساقفة وتحديد مهام عملهم، كما تيسر للرهبانيات ان تستقل بتنظيماتها عن جسم الكنيسة وعن التركيبة السياسية في آن[٨]. ويعود الفضل في هذا الاستقلال في التنظيم الديني الى تمكن الرهبانيات من بناء قاعدة اقتصادية هائلة، إذ قدرت مساحة الارض التي كان يسيطر عليها الرهبان في اواسط القرن التاسع عشر «بربع مساحة جبل لبنان». وبلغ عدد الأديرة ما بين ثمانين وتسعين ديراً (حريق ١٩٧٢: ٨٨؛ ضاهر ١٩٨١: ١٤١).

إنه بفضل هذه القدرة الاقتصادية الهائلة أمّ التنظيمات الرهبانية عدد كبير من الفلاحين وغيرهم من الفئات المقهورة وذلك سعياً وراء لقمة العيش، وهذا بالضبط ما أدى الى اغناء هذه الرهبانيات دينياً واجتماعياً واقتصادياً. اقول «اقتصادياً» لأن الرهبان، وعددهم آنذاك يفوق الثلاثة آلاف رجل، يعملون ليلاً ونهاراً لقاء لا شيء سوى الحد الادنى من شظف العيش (ضاهر ١٩٨١: ١٠٧ ـ ١٢٨). وهذا بالذات ما أدى ويؤدي الى تراكم المال والرأسمال في المؤسسة الدينية عينها. ولا شك ان ثورة الفلاحين الموارنة على الاقطاع في جبل لبنان ما بين أواخر القرن الثامن عشر واواسط القرن التاسع عشر تعود الى تقلص نفوذ الاقطاع بفعل ازدياد نفوذ الرهبانيات إجتماعياً وسياسياً واقتصادياً. هذه الرهبانيات التي اخذت جانب الفلاح والمقهور بدافع تكونها منه.

يتضح من هذا العرض السريع ان التنظيم الديني لدى الموارنة يتكون من مؤسستين اساسيتين: (١) الكنيسة وعلى رأسها اليوم البطريرك صفير،

---

[٨] للتفصيل عن الاصلاحات الدينية في الكنيسة المارونية راجع كل من ضاهر (١٩٨١) وحريق (١٩٧٢).

(٢) والرهبانيات اللبنانية التي، على تشعبها، تندرج في اتحاد عام يضم جميع الفصائل والفرق ويرئسها الاباتي بولس الهاشم حالياً. ولكل من هاتين المؤسستين تنظيماتها الخاصة وطرق عملها وكيفية ارتباطها بالمجتمع. فالكنيسة تشمل رجال الاكليروس ابتداء من البطريرك وانتهاء بخوري الضيعة او المحلة مروراً بالمطران والأرشمندريت وغيره، هؤلاء هم المسؤولون مباشرة عن الممارسات الدينية لدى الرعية والتي تشمل الصلوات المجموعية والاعياد على اختلاف انواعها كما تشمل القداديس وطقوس المعمودية ومراسم الزواج والدفن. ويتقاضى الاكليروس الكنسي لقاء عملهم هذا اجراً شهرياً مقطوعاً لهم من قبل الكنيسة، وذلك بالاضافة الى الشرفيات والتبرعات التي تمنح لهم لقاء إشرافهم على تأدية الطقوس والشعائر والعبادات.

ويأتي على رأس الكنيسة المارونية البطريرك (او الكاردينال) ومحل اقامته بكركي (جونية)، في لبنان، ويليه في المسؤولية المطارنة ورؤساء الابرشيات ومن بعدهم كاهن او خوري الضيعة او المحلة. ان تنظيم هؤلاء شبيه جداً بتنظيم الاكليروس لدى الأرثوذكس ما عدا امرين مهمين: الأول يتعلق بمصادر العيش، والثاني بالتسلسل الهرمي للسلطة. فبخلاف رجال الاكليروس في المجتمع الارثوذكسي الذين يعتمدون في معيشتهم كلياً على الشرفيات والتبرعات التي يتلقونها من الرعية لقاء إقامتهم الشعائر والطقوس، الأمر الذي يجعلهم الى حد بعيد خاضعين لرغبات الوجهاء واهل السلطة والنفوذ، يتلقى الاكليروس الماروني رواتب شهرية تقتطع لهم من الكنيسة وهو الأمر الذي يجعلهم مستقلين الى حد ما عن الزعماء السياسيين واصحاب المال والرأسمال. ولعله بسبب هذا الامر تمارس الكنيسة المارونية سلطة اقوى على الاساقفة من السلطة التي تمارسها الكنيسة الارثوذكسية مما يعطي الانطباع، او قل الواقع، بأن الكنيسة الاولى تتمتع بتماسك داخلي قوي لا تجده في الاخرى.

وما يقال في التنظيم الكنسي يقال مثله في التنظيم الرهباني إن كان هذا لجهة العدد والقدرة الاقتصادية ام لجهة التنظيم الهرمي ومدى تغلغله وتشابكه بالمجتمع المدني. تشير البحوث الميدانية كلها الى كثرة عدد أهل الاختصاص

الديني في المجتمع الماروني وعلى الاخص الراهبات والرهبان. فبينما يقتصر عدد الكهنوت الكنسي على واحد او اثنين لكل قرية او محلة، فإن عدد الرهبان والراهبات اكثر من ذلك بكثير. يذكر الاستاذ جوزف فارس في إحدى مخطوطاته عن قرية «معاد» في قضاء البترون، لبنان، والتي يبلغ عدد سكانها حوالى ٢٩٤ شخصاً، أن هناك ١٥ رجل دين منهم كاهن واحد والباقي من الرهبان والراهبات، أي حوالي رجل دين لكل ١٧ شخصاً وهي نسبة مرتفعة جداً. هذه تتلاقى تماماً مع النسب التي جمعها المؤلف عن ست قرى مارونية في شمال لبنان حيث تتراوح النسبة بين ١٢ وَ ٢٧ شخصاً لكل كاهن. ويعود هذا الفرق في العدد بين الكهنوت الكنسي والرهبان الى أن الترهب عمل طوعي يؤديه المؤمن بدافع شخصي ونفسي، وهذا بخلاف الكهنوت الكنسي الذين يسمّون ومن ثم يعينون في هذه المناصب من قبل الكنيسة وبموافقة الرعية احياناً.

الرهبنة، كشيوخ الدين لدى العلويين والدروز، ضرب من ضروب التزهد والتفاني في خدمة الله والمجتمع. وخير دليل على هذا التزهد والتفاني لدى الرهبانيات هو تجنبهم الانغماس في ملذات الدنيا ومنها الزواج. وهم كشيوخ الدين تماماً يتزهدون ليبقوا المثل الاعلى الذي يمثل إجماع الطائفة بكل فصائلها، ولذلك يترفعون عن الحزازات العائلية والصراعات الحزبية. هم روح المجتمع الديني يتعاطفون معه في الازمات ويعملون على خلاصه... ولذلك ينشطون كلما تعرض المجتمع للتهديد الخارجي او التفكك الداخلي محاولين دوماً التصدي لكل ما ينال من استقلالية المجتمع ووحدته.

وتقابل هذين التنظيمين الدينيين تنظيمات سياسية عديدة قوامها القسر والنفوذ والاستئثار بالمال والملك والرأسمال. ولعل التحول الاقتصادي الذي عصف في المجتمع الماروني في القرن الأخير من الزمن، ابتداء بصناعة الحرير وانتهاء ببناء مجتمع الخدمات، هو الذي حوّل الزعامات السياسية من بيوتات إقطاعية قديمة الى احزاب وتشكيلات سياسية جديدة. وتتمحور هذه التشكيلات حول نموذجين: نموذج يدعو الى التعامل والتفاهم والتكيف على التيارات السياسية العربية التي تحيط بالمجتمع الماروني، والأخر يدعو الى

الاستقلال عن هذه التيارات برمتها. وقد تمثل المحور الأول إبان عهد الاستقلال برجالات الميثاق الوطني امثال بشارة الخوري وهنري فرعون اللذين اندمجا في حزب الدستور، وتمثل المحور الثاني بمعارضي حزب الدستور من زعماء الكتلة الوطنية وعلى رأسها إميل اده آنذاك. وفي ما بعد جاء عهد الرئيس فؤاد شهاب الذي تبنى مواقف حزب الدستور وعمل على التكيف على التيارات العربية وعارضه في هذا العمل حزب الكتائب وحزب الوطنيين الأحرار. وما كاد حزب الكتائب يتسلم الحكم في الثمانينات، خلال الحرب اللبنانية، حتى انبرى الآخرون يعارضون اتجاهاته داعين الى التعامل والتكيف على التيارات العربية، وكان الرئيس سليمان فرنجية وما زال من ابرز المؤيدين لهذا التعامل والتكيف.

وفي غمرة هذه النزاعات السياسية ضمن الطائفة يقف التنظيمان الدينيان، واخصهما الرهبانيات، وقفة المترفع عن النزاعات المحلية والحزازات الداخلية داعيان الى وحدة الصف ورفع شأن الطائفة وسيادتها. من هنا التحرك المتواصل باتجاه الفاتيكان لدرء التهديد الخارجي، وفي الوقت نفسه العمل المتواصل لرأب الصدع الداخلي. ومما يقوي من هذه الاتصالات الخارجية كون الكنيسة المارونية جزءاً لا يتجزأ من الكنيسة الكاثوليكية العالمية، فالبطرك بالاضافة الى كونه رئيس الكنيسة المارونية هو احياناً كاردينال في الكنيسة الكاثوليكية، أي انه واحد من حوالي ٨٠ (ثمانين) شخصاً ينتخبون البابا. والجدير بالذكر ان هذا الترتيب حديث العهد، يعود الى العقدين الأخيرين من الزمن فقط. وما يقال عن الكنيسة يقال ايضاً عن الرهبانيات التي تتداخل وبطرق شتى وعلى مستويات عدّة بالرهبانيات الغربية. المهم هو أن هذا التداخل والترابط الذي تمارسه الكنيسة والرهبانيات المارونية مع التنظيمات الخارجية، يضاف اليها النفوذ الهائل الذي تمارسه في مجالات التربية والخدمات الاجتماعية محلياً في لبنان ـ هذه الأمور كلها مجتمعة تجعل المجتمع الديني الماروني مجتمعاً شبه مستقل تتماسك اعضاؤه عن طريق التنظيم الديني لا عن طريق الدولة وسيادة القوانين.

الفصل السّابع عشر

بين الاخوة والمواطنيّة

استعرضنا في هذا الكتاب نماذج متنوعة من المعتقدات والايديولوجيات والتنظيمات الدينية إما لجهة تكيفها على نظم الدولة والسلطة المركزية وإما لجهة تمسكها بمبدأ استقلالية المجتمع الديني وسيادته. ووضعنا في اطار التكيف على نظم الدولة كثيراً من المفاهيم والممارسات السائدة لدى السنّة اهل الحكم في التاريخ العربي الاسلامي، كما وضعنا في إطار استقلالية المجتمع الديني كثيراً من المفاهيم والممارسات السائدة لدى الطوائف المتفرعة عن الاسلام بنموذجية السني والشيعي. وأضفنا الى هذه الطوائف الاسلامية الطائفة المارونية المسيحية وذلك لاتصافها بالسمات نفسها التي تتميز بها الطوائف الاسلامية كالتمركز الاقليمي والانتشار في الملاحق خارج المدن والطرق التجارية، يضاف اليها الخلفية الريفية وشمولية الانتاج الاقتصادي وكثافة الشعائر والشعارات الدينية وثنائية التنظيم ووفرة اهل الاختصاص الديني وتعميمه بدلاً من حصره وتحديده. ثم ان الطوائف وإن كانت تتفق على مبدأ استقلالية المجتمع وسيادته، فهي إنما تفعل ذلك بأساليب ونظم دينية مختلفة، وهذا ما كنا بحثناه بالتفصيل في فصول عدّة من هذا الكتاب.

يبقى أمامنا السؤال الأتي: ماذا يعني بالنسبة لمسار الدولة والدين والعلاقة الجدلية القائمة بينهما أن يكيف احد المجتمعات الدينية تعاليمه على

نظم الدولة والسلطة المركزية ويأخذ الآخر بمبدأ استقلالية المجتمع الديني وسيادته؟ واقصد «بمسار الدولة والدين» التبدلات التي تطرأ عليهما بفعل التحولات التكنولوجية وبالتالي التغيرات الاجتماعية والمسلكية. بمعنى آخر، كيف يتكيف الدين على نظم الدولة من خلال التحولات الاجتماعية والاقتصادية؟ او بالعكس: كيف يتبدل الدين وتفسيره ـ اقول تفسيره لأن الدين، كنص، لا يتغير ـ ليتماشى مع تبدل وتغير النظم الاجتماعية والسياسية. الشيء الثابت هو ان الدين، كلام الله، لا يتبدل ولا يتغير، إنما يعيد الانسان النظر بمعانيه تلازماً مع الظروف التاريخية المستجدة. وهذا مبدأ لا يصح في دين دون الأديان الاخرى إنما يصح في جميع الأديان قاطبة. فالانجيل كتاب المسيحيين المقدس، والتلمود كتاب اليهود المقدس، والفيدا كتاب الهندوس المقدس، والقرآن كتاب المسلمين المقدس، هذه كلها ما زالت هي كنصوص لم تتبدل ولم تتغير، إنما تبدل وتغير إدراك الناس لمعانيها ومغازيها وفقاً لتبدل وتغير الازمنة التاريخية ووفقاً لتنوع الحضارات والثقافات البشرية. فالمسيحية في اوروبا غيرها في الشرق العربي او افريقيا او اميركا اللاتينية، واليهود في أميركا غيرهم في اليمن ومصر ولبنان، والمسلمون في المغرب غيرهم في الباكستان وطشقند وافريقيا الغربية، وهكذا دواليك. نعم، الاسلام واحد، وهذا مبدأ فقهي مقبول، ولكنه لا يعني ان المسلمين جسم واحد وكتلة واحدة. فإن كان الدين من ناحية العقيدة والأيديولوجيا بنية متكاملة ومتناسقة الأجزاء لا يخضع لمبدأ التكيف الزمني او التنوع الثقافي والحضاري، فهو من الناحية التاريخية والمسلكية واقع يتكيف، أو بالاحرى يكيفه الناس، باستمرار على النظم الاجتماعية والقضايا المعيشية المستجدة.

طبعاً، نحن لا نركز في هذه الدراسة على نماذج تكيّف الدين على الثقافات والحضارات المتنوعة او على الأزمنة التاريخية المختلفة بشكل عام، إنما نركز على نمط معين منها وهو تكيف الدين على الدولة، او بالعكس على مبدأ استقلالية المجتمع. وهذا ما حدا بنا بالفعل الى مقارنة السنّة بالمجتمعات الدينية الاخرى في المجتمع العربي الاسلامي. غير أن هذه النماذج التي

تحدثنا عنها بالنسبة للسنّة ولغيرهم من المجتمعات الدينية ليست قوالب متحجرة لا تتغير ولا تتبدل، فهي كغيرها من النظم المسلكية خاضعة للتغير وفقاً للتحولات التكنولوجية وبالتالي التغيرات الاجتماعية والاقتصادية. واذكر من هذه التحولات والتغيرات على سبيل المثال لا الحصر: بروز الدول بمعناها الحديث، وسياسة التصنيع والعمران المتبعة في كثير من البلدان العربية والتي لا بد إلا أن تغير نظم العيش والتكتلات المجموعية، وكثافة النزوح من القرى الى المدن واستقرار الجزء الاكبر من الناس في مستقرات مدينية كبيرة الامر الذي يؤدي حتماً الى بروز ضوابط إجتماعية قوامها القسر والقوة الشرعية بدلاً من الوسائل الخلقية. ويضاف الى هذه التحولات تحديث التعليم وتعميمه على المواطنين مما يؤدي تدريجياً الى إزالة نخبوية التعليم الديني، كما يضاف اليها دخول المرأة معترك الحياة العملية وهذا ما سيبدد كثيراً من الأوهام والمعتقدات والتقاليد التي تتعلق بكيانها ومنزلتها الاجتماعية والشرعية. ومن ثم بروز الطبقات التي تعتمد في معيشتها على قطاع العمل الروتيني المنظم، وتفكك اواصر القربى بين القبائل والعشائر والعصبيات السلالية، والتي ينتج عنها ظهور الأحزاب القومية والحركات السياسية على اختلاف انواعها، يضاف اليها الروابط المهنية والنقابات العمالية والتعاونيات والجمعيات الخيرية التي تقوم عضويتها على اسس طوعية لا على قواعد الدم والعرق او الاصل الاثني.

على أن ما يهمنا من هذه التحولات والتغيرات التاريخية والاجتماعية كلها إثنان: بروز الدول بمعناها الحديث وتلازم هذا البروز الى حد ما بالمفاهيم القومية. إن اهتمامنا بهذين الامرين ينبع أصلاً من ارتباطهما بالتنظيم الديني وبمكانة الدين في المجتمع القومي. وهنا يجب التأكيد على أن بروز الدولة بمعناها الحديث كاطار سياسي وتشريعي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتعاطف القومي الجامع للرموز الثقافية والدينية والاثنية والعرقية، وثم ان هذه كلها تتبدل وتتغير بفعل التحولات الاجتماعية والاقتصادية. وبالفعل، لم تكن القوميات الأوروبية التي اخذت تبرز في القرن التاسع عشر وليدة الارادة القومية البحتة، إنما جاءت نتيجة حتمية للتحولات الاجتماعية والاقتصادية

التي اخذت تفعل في جسم المجتمعات الاوروبية بفعل التصنيع والانتاج الصناعي. وبالطبع، تشمل هذه التحولات الامور التي اتينا على ذكرها اعلاه كالنزوح الى المدن، واستقرار الجزء الاكبر من الناس في مستقرات مدينية، وانتشار التعليم وتعميمه، واحياء التراث، وبروز التكتلات الطوعية، وغيرها. فلا عجب والحالة هذه ان تكون القوميات قد ظهرت، اول ما ظهرت في التاريخ، في البلدان الأوروبية التي كانت أول من شهدت عملية التصنيع والانتاج الصناعي، وبالتالي التحولات الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بهذا النوع من الانتاج[1].

وفي هذا المجال لا بد لنا من التمييز بين «القومية السياسية» و«الحضارة الرموزية». فالقومية السياسية هي نوع من التحرك الحزبي الذي يدعو الى وحدة الامة في دولة واحدة على أساس ان القوم الواحد هم أمة واحدة وبالتالي يجب ان يكونوا دولة واحدة. ويعمل هذا النوع من التحزب السياسي على إرساء قواعد الوحدة للقوم الواحد. اما «الحضارة الرموزية» فهي نوع من النموذج المسلكي الجديد يلتقي عنده القوم. هي نقطة التقاء شاملة، تيار وسطي او مركزي جارف تتوحد في اطره مجالات عديدة من مجالات التفاعل كـ:للغة واللباس والنكات والموسيقى والغناء والأدب والمأكل والمشرب والمسكن وطرق المعيشة والقيم التابعة لها. إن كل من يتتبع نمط التغير في اللغة المحكية والمكتوبة او في الموسيقى والغناء وغيرها من مجالات التفاعل والممارسات اليومية في مجتمعنا اليوم يجد أنها تتقارب من بعضها البعض نحو نموذج «حضاري» شامل. فاللغة العربية المحكية في «مجالس» الكويت والبحرين او في اليمن وعُمان هي اقرب الى اللغة المحكية في بيروت ودمشق والقاهرة اليوم مما كانت عليه بالامس. ولا شك ان وسائل التناقل والاعلام تزيد من كثافة هذا التيار المركزي الشامل. كلنا نشارك في مسار الحضارة الرموزية وإن كان البعض منا لا يؤمن بجدوى القومية السياسية. ولا فرق إن آمن احدنا او لم

---

[1] راجع في هذا الصدد كتاب غلنر عن **القوم والقومة** (١٩٨٣).

يؤمن ان الأمة الواحدة يجب أن تكون دولة واحدة فهو يشارك يومياً في خلق نموذج مسلكي «حضاري» شامل عن طريق التفاعل والممارسات الرموزية.

هذا يعني أنه لا مفر من التعاطي مع «النموذج الحضاري» من الناحية الرموزية، فهو مفروض على الجميع - هذا بدافع تفاعلهم اليومي في المجتمع وبفعل التحولات والتغييرات التي ترافق تبدل النظم المعيشية من الوضع الفلاحي - الزراعي الى الوضع الصناعي - المديني. وتدخل في صلب النموذج الحضاري امور عدّة متشابكة كالتراث والتقاليد والثقافة وطرق العيش والقيم والمفاهيم والممارسات المسلكية على اختلاف انواعها، كما تدخل ايضاً في هذا النموذج التعاليم والممارسات والمعتقدات الدينية التي هي بالفعل جزء لا يتجزأ من التراث والثقافة بمفهومها الشامل. فما من قومية قامت في العالم اجمع إلا وكان للدين والرموز الدينية دور فعال في بلورة مضامينها، وأذكر على سبيل المثال القومية الانكليزية وترابطها بتعاليم الكنيسة الأنكليكانية، والقومية الالمانية وترابطها بالتعاليم اللوثرية، والقومية الايطالية والاسبانية والفرنسية وترابطها بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية، والقومية اليونانية وترابطها بالكنيسة الأرثوذكسية، والقومية الاميركية وعلاقتها بالكنيسة البروتستانتية. هذا يعني ان التعاليم والتقاليد والمعتقدات الدينية هي من جملة الرموز التي تكوّن بمجموعها النموذج الحضاري والقومي.

وما يقال عن هذه القوميات الأوروبية يقال كذلك عن الحضارة والقومية العربية التي ما زالت في مرحلة المهد. اعتبر على سبيل المثال ترابط هذه المفاهيم القومية بالدين: «الأمة»، «النصر»، «العزّة»، «الوحدة والتوحيد»، «السيادة»، «الاخوّة»، «الرسالة الخالدة»، . . . الخ. أوليست هذه المفاهيم في الاصل مفاهيم دينية اعطيت لها معانٍ قومية جديدة؟ النموذج القومي نموذج مركزي شامل لجميع مجالات التفاعل الحضاري بما فيه الدين. غير أن «الدين» لا يمكن ان يصبح جزءاً من رموزية النموذج القومي الشامل إلا متى خرج من إطاره الضيق الخاص الى الاطار الواسع العام، أي من الاخوة في الدين الى الاخوة في الوطن. هذا يعني ان رموز الدين، او قل بعضها، يتخذ خلال عملية التغيير معنى شاملاً

لجميع ابناء الوطن بدلاً من أن يكون تعبيراً ضيقاً عن مجموعة واحدة من الوطن. وهذا بالفعل ما هو حاصل بالنسبة لمفاهيم «الأمة» و «الرسالة» و «العروة الوثقى» و «الفتح»... التي تحولت من معانيها الدينية الخاصة في الاسلام الى المعاني القومية العامة.

وهنا بالضبط يأتي دور الدولة بمعناها الحديث، فبقدر ما قد تكون الدولة تعبيراً صادقاً عن شمولية النموذج القومي او الحضاري في بعض الحالات فقد تكون في حالات اخرى الجهاز المولّد لهذا النموذج. هناك علاقة جدلية بين الدولة والقومية من جهة وبين القومية والدين من الجهة الأخرى، فبقدر ما تؤثر تتأثر الواحدة منها بالاخرى. سأتناول اولاً مسألة الدولة والقومية ومن ثم مسألة القومية والدين منوّهاً بالطبع الى ما قد تؤول اليه هذه المسألة الجدلية لمسار الدولة والدين بما فيها الطوائف بالنسبة للمجتمع العربي الاسلامي.

١ ـ الدولة والقومية

«الدولة» بمعناها الحديث هي ترتيب سياسي وتشريعي قبل كل شيء، وقد يأتي هذا الترتيب ليعبر عن نموذج قومي او حضاري شامل، تيار رموزي يتلاقى عنده ابناء القوم الواحد، أو يأتي حصيلة نزاعات سياسية داخلية وخارجية. ويعبر عن الترتيب الأول للدولة بلفظة الدولة ـ القوم The Nation State، أي الشعب الذي يشكل دولة تتحلى بنموذج قومي وحضاري مميز له تقاليده ولغته وتراثه الثقافي الشامل. وفي هذا الترتيب تتلاقى الى حد ما حدود الدولة السياسية، أي الكيان، مع مدى انتشار النموذج الحضاري القومي الشامل. اقول «الى حد ما» لأن حدود هذا التلاقي لا يمكن أن تتطابق مئة بالمئة، ويعود السبب في ذلك الى ان حدود الدولة حدود جغرافية يمكن رسمها على الارض بحد فاصل، أما حدود النموذج القومي الحضاري المستمد اصلاً من رموز التفاعل فلا يمكن فصله بحدود قاطعة، فهو تيار يقوى في امكنة ويضعف في

اخرى. ولعل بعض الدول الاوربية التي ظهرت خلال القرن الثامن والتاسع عشر لهي افضل مثال على هذا النموذج الدولتي. فالدولة الفرنسية تعبير عن النموذج القومي الفرنسي، وهكذا الدولة الايطالية والاسبانية واليونانية والايرلندية والسويدية والنروجية وغيرها.

أما الترتيب الثاني للدولة فيأتي نتيجة للصراعات والنزاعات السياسية الداخلية منها والخارجية، وعلى هذا الاساس يجري رسم حدود الدولة لا تبعاً للنموذج القومي، وفي كثير من الأحيان قد لا يكون هنالك نموذج قومي، إنما وفقاً لنفوذ القوى السياسية الفاعلة. وهكذا تأتي الدول إما لتجمع ضمن الكيان الواحد نماذج قومية وإثنية عدّة متنوعة كما كانت عليه الحالة في سويسرا وإنكلترا والدانمارك والاتحاد السوفياتي والهند والبرازيل ونيجيريا وغيرها، او تأتي كأداة مشرذمة للقوم كما هو حاصل بالنسبة لألمانيا والعالم العربي. اقول «كما كانت عليه الحال» لأن الدولة بطبيعة نظمها ومؤسساتها قد تولد من الاثنيات المتنوعة، والتراث المتنوع وحدة قومية صلبة كما هو حاصل بالنسبة للولايات المتحدة الاميركية وسويسرا وهولندا والبرازيل وغيرها من الدول الحديثة.

الدولة الحديثة جهاز مولّد للنماذج القومية وذلك بطبيعة تركيبها وطبيعة عمل نظمها. الدول الحديثة اليوم تقوم على ثلاث قواعد: اولاً، الاستئثار بالسلطة وحق استعمال القوة الشرعية، لا بل احتكار حق استعمال القوة، عن طريق التفويض او التمثيل الشعبي. ثانياً، تطبيق الشرائع والقوانين والدساتير بصفة معيارية، أي انها تنفذ على الجميع دون استثناء. ثالثاً، مساواة المواطنين امام القانون. يتضح من هذه القواعد ان الدولة الحديثة تتمتع «بشخصية تشريعية» لها الحق بسنّ القوانين وادارة تنفيذها كما انها تتحمل مسؤولية هذا التنفيذ، أي أنها تحكُم وتحاكَم في آن. وهنا يقع الفرق بين الدولة والدين، فالدولة تحكُم وتحاكَم أما الدين فيحكُم ولا يحاكَم. من هذا المنطلق لا يمكن لأي «دين»، أياً يكن، أن يكون دولة. نعم، هناك اديان تشدد على اولية الشرع في الدين، كما هي الحال بالنسبة للاسلام واليهودية، ولكن هذا التشديد على الشرع لا يجعل الدين دولة ولا الدولة

دين، بل إن الدين بهذا المعنى يتلاقى مع جانب من جوانب الدولة فقط. فمن اهم قواعد التشريع في الدولة خضوعه للارادة الشعبية الانسانية لا الارادة الالهية كما هو شأن التشريع في الدين. وهذا بالضبط الشيء المعني بالقول أن الدولة تستأثر بالسلطة، أي سلطة سنّ القوانين وتنفيذها عن طريق التفويض او التمثيل الشعبي. فمن اهم مواصفات الدولة الحديثة هو التسليم بحق الشعب في المشاركة عن طريق التفويض او التمثيل في «تشريع» القوانين، أي أن الشعب والمجتمع هو مصدر التشريع، وهذا هو المقصود بالعَلْمَنة التي هي بالواقع صفة ملازمة لتركيبة الدولة بمعناها الحديث، وذلك بفعل استئثارها، اي الدولة، بالسلطة، فهي السلطة المركزية التي تعلو فوق كل السلطات دينية كانت ام غير دينية. بمعنى آخر، عندما ارتضت التكتلات الاجتماعية ضمن حدود الدولة الواحدة، ولا فرق إن كانت هذه التكتلات تقوم على اساس التمايز الديني ام الاثني ام القومي، أن تصبح جزءاً لا يتجزأ من الدولة ـ القوم تخلت هذه التكتلات عن مبدأ سيادتها كفئة مستقلة. فهي كمجموعات منفردة، ولا اقول مستقلة، تشارك في صنع القرار الدولتي عن طريق التفويض او التمثيل أياً يكن شكله، أكان ديموقراطياً يمارس عن طريق الانتخاب الشعبي العام أم عن طريق الاختيار والشورى. ومن هذا المنطلق تصبح الدولة الجهاز المولّد للنموذج القومي بقدر ما قد تكون نتيجة له.

الدولة مفهوم تشريعي يعمل ضمن كيان له حدوده الجغرافية، تمارس قراراتها ضمن هذه الحدود ولا تتعداها إلى حدود الدول الاخرى. وهي بطبيعة وحدة قرارها ضمن هذا الكيان تساهم في بلورة النموذج القومي. ومما يعزز من قدرتها على ذلك كونها، بالاضافة الى عامل الاستئثار بالسلطة، اداة انمائية يصار من خلال مؤسساتها الى إعادة توزيع الثروة الوطنية. ولسوء الحظ إن هذا الجانب الانمائي للدولة يتناساه عدد كبير من الناس في العالم العربي، فلا ينظرون الى الدولة إلا من منظار الاستعمار، وهي أنها اداة مشرذمة للقوم الواحد، وهذا صحيح. ولكنه من الصحيح ايضاً انه لا يمكن لشعب في العالم الحديث ان ينظم اموره الانمائية والادارية والأمنية دون اللجوء الى

ترتيب دولتي يتلاءم وطبيعة المجتمع الذي ينتمي إليه. شؤون التربية والتعليم، الاشغال العامة والطرقات، الشؤون الصناعية والزراعية والتجارية والمالية، تنظيم وتخطيط المستقرات السكنية، تنظيم الخدمات العامة كالماء والكهرباء والنظافة، وغير ذلك من الأمور المعيشية المهمة ـ هذه كلها لا يمكن تنظيمها اليوم في المجتمع الصناعي المديني إلا من خلال سلطة الدولة، سلطة مركزية تعلو فوق مصالح الفئات والتكتلات الاجتماعية على اختلاف انواعها.

هذا الانطباع السائد والراسخ في الأذهان بأن التنظيم الدولتي في العالم العربي مستورد، اداة مشرذمة من طبيعة الاستعمار، وبالتالي يجب ألا يؤخذ مأخذ الجد ـ هذا الانطباع يفسر لنا استعداد الكثير من حكام الدول العربية إقامة الوحدة بين الدول اليوم وإزالتها في الغد[٢]، كما يفسر لنا ميل الناس من مثقفين وغير مثقفين الى توجيه اللوم في كل شاردة وواردة الى اهل الحكم والدولة، مع العلم ان كثيراً من معاناتنا الاجتماعية والسياسية قد تعود الى الممارسات الشعبية الخاطئة.

غير أن هذا الموقف السلبي من نظم الدولة الحديثة وتناسي الجانب الآخر منها، أي كون الدولة اداة إنمائية ايضاً، لا ينبع من الاصرار على كونها أداة مشرذِمة من صنيعة الاستعمار فحسب، بل وينبع ايضاً من التناقض القائم بين نظم الدولة الحديثة ونظم الدين الذي ما زال مسيطراً على تفكير الجماهير عندنا. ولعل التناقض بين «الاخوة» في الدين و «المواطنية» في الدولة هو من ابرز مظاهر التعارض بين نظم الدولة ونظم الدين. المنظومة الدينية، ولا فرق هنا بين دين وآخر، تقول «بالاخوة» في صفوف المؤمنين ابناء المجتمع الديني الواحد وابناء الطائفة الواحدة، كما تقول في الوقت نفسه «بالتراتبية» اللامتكافئة بين أبناء المجتمع الديني الواحد وغيره من المجتمعات. وتظهر هذه التراتبية اللامتكافئة، او التبادل غير المتكافىء، في الزواج والارث

---

[٢] راجع في هذا الصدد مقالة دايفس Davis عن ليبيا (١٩٨٤).

والمسكن والتفاعل الاجتماعي وفي النظرة الى الذات والى الأخرين، وهذا ما اتينا على بحثه بالتفصيل في فصول هذا الكتاب. فما من مجتمع ديني، أياً يكن، إلا ويؤمن بأنه «مجتمع مميّز» عن غيره، «شعب مختار» إما بشهادة تقبله الرسالة الاخيرة (السنة)، وإما بسعيه الدائم وراء النظام الديني الامثل، أي العدل الالهي (الشيعة)، وإما عن طريق تخصصه بمعرفة ما كتم من الدين الكامل (العلويون)، وإما لكونه آخر من عقد العهد والميثاق (الدروز)، وإما لكونه مجتمعاً يمثل عالم الملائكة (اليزيديون)، او الحضارة المميزة (الموارنة). هذه التراتبية اللامتكافئة المستمدة من النظرة المميزة للذات والتي تقول بمبدأ حصر «الاخاء»، أي المساواة، في مجالات التفاعل اليومية، في ابناء المجتمع الديني الواحد دون غيره من المجتمعات، هذه التراتبية ترفض جملة وتفصيلا قواعد الدولة الحديثة التي تدعو الى المساواة في صفوف المواطنين أياً يكن معتقدهم الديني والسياسي. فالقانون والتشريع الدولتي لا يعني فريقاً من الناس دون الآخرين، تنفذ الشرائع الدولتية على الجميع بشكل معياري وبدون استثناء. بمعنى آخر، المساواة في التعامل والتفاعل في نظم الدولة يستمد من المواطنية، أي من كون الانسان مواطناً في الدولة، جزءاً من كيانها بغض النظر عن انتماءاته الدينية او الاثنية او العرقية. هذا على غرار المساواة في الدين المستمدة من «الاخاء» الديني أي وحدة الانتماء الديني وتجانسه.

هذه المساواة التي نتحدث عنها، إن كانت تقوم على أساس الاخوة في الدين ام على اساس المواطنية في الدولة، تخضع من الناحية المسلكية إلى متغيرات إجتماعية واقتصادية عديدة، أي انها تتكيف، أو قل يكيفها الناس كل حسب قدرته ونفوذه. فالقول بالمساواة لا يعني تحقيقها، فالوساطة والوجاهة والنفوذ والاصل العائلي والاثني والقدرة الاقتصادية والمنزلة الاجتماعية كلها تؤثر في إنفاذ الشرائع والقوانين والاعراف. ويصح هذا القول في تنفيذ احكام المساواة أياً تكن مضامينها، ولا فرق في ذلك اكانت هذه المساواة مطلب الأخوة في الدين ام كانت مطلب المواطنين في الدولة. فالعدل الالهي، كالعدل الدولتي، ينفذه البشر بقوالب واشكال ومضامين تتفق وواقع الحال، أي النظم الاجتماعية بما فيها القيم والتراث والطابع والتقاليد

والاعراف. فالجريمة واقع إجتماعي وليست واقعاً جسدياً، فجريمة الثأر والشرف والاعراض، مثلاً، ضرب من ضروب العزة والكرامة الشخصية.

قلنا أن الفرق بين نظم الدولة ونظم الدين هو أن الدين يحصر المساواة والحقوق والواجبات في أبناء المجتمع الديني الواحد، بينما تحصر الدولة هذه المفاهيم في ابناء الكيان الواحد بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية. وهنا بالضبط يقع مفهوم العلمنة كجزء لا يتجزأ من تركيبة الدولة بمعناها الحديث. فالعلمنة لا تعني «اللادينية[٣]»، هكذا وبشكل تام ومطلق. فإذا كانت العلمنة جزءاً لا يتجزأ من شريعة الدولة فهي كذلك بمعنيين فقط. اولاً، إنها تنقل حق التشريع من السلطة الدينية الى السلطة الشعبية؛ وثانياً، إنها تحصر المساواة والحقوق والواجبات في المواطنية في الدولة بدلاً من الاخوة في الدين، وبذلك تعمم القوانين والشرائع والدساتير على أبناء الشعب كله ولا تحصرها بفئة من الشعب دون غيرها من الفئات. **ولكن الاهم من ذلك كله هو ان حصر السلطة التشريعية في الشعب وتعميم القوانين والدساتير والشرائع على أبناء الوطن - الدولة كلهم بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية او الطائفية او القبلية والاثنية لا يخرج بالضرورة هذه السلطة وهذه الشرائع والقوانين من معانيها «الدينية».**

باختصار، الشعب المتدّين لا يخرج عن روح الدين وتعاليمه وإن اعطي له حق سن الشرائع والقوانين. وهذا بالضبط ما حدث ويحدث في كثير من البلدان المعلمنة واخصها الدول الأوروبية او الدول الاخرى التي ذهبت مذهب الدول الاوروبية في هذا الشأن كدول الاميركتين او اوستراليا ونيوزيلندا وبعض الدول الافريقية والاسيوية. فلو درسنا شرائع وقوانين هذه الدول لوجدناها تتلاقى تماماً مع التعاليم الدينية لهذه البلدان. خذ على سبيل المثال التشريعات المتعلقة بتنظيم الاسرة كالزواج والطلاق وعلاقة الابناء بالآباء والاجهاض وحقوق الامومة... الخ.، او قوانين الارث والملكية، أو

---

[٣] راجع الشيخ مهدي شمس الدين (١٩٨٠).

قوانين الجزاء والعقاب في اوروبا، فهذه كلها إما أنها مأخوذة مباشرة من التعاليم المسيحية او انها تتفق مع نصوص هذه التعاليم. هذا ناهيك عن دور الدين في السياسة إذ ان الكثير من التكتلات الحزبية والمنابر الانتخابية ما زالت تتبنى طروحات دينية صرفة، وكان آخر هذه الطروحات الموقف المعارض الذي وقفه رونالد ريغان المرشح الرئاسي للحزب الجمهوري في الولايات المتحدة الاميركية من الاجهاض على اساس انه لا يتوافق والتعاليم المسيحية. وكان هذا الموقف واحداً من جملة مواقف ساهمت في إعطاء هذا المرشح إنتصاراً ساحقاً على خصمه في الانتخابات الاخيرة سنة ١٩٨٤.

يتضح من هذا القول أن العلمنة جلّ ما تفعله هو انها تعمم المشاركة في اتخاذ القرار الديني على جميع ابناء الشعب بدلاً من أن يكون هذا القرار حكراً على النخبة الدينية، أي علماء الدين، فقط. وأن يصبح القرار الديني بمتناول الشعب لا يعني ابداً أن دور النخبة او العلماء يزول او أن القرار يصبح قراراً لادينياً. «العلمنة» تزيل «نخبوية» القرار الديني ولا تزيل دينيته. من هنا نرى أن الربط بين العلمنة واللادينية فيه كثير من التبسيط الذي لا يتفق لا مع نشأة الدول المعلمنة ولا مع الممارسات الدينية في هذه الدول. لا بل العكس صحيح: فعن طريق تطبيق القوانين والدساتير والشرائع الدولتية بشكل معياري شامل لجميع ابناء الوطن الواحد وإلغاء التراتبية اللامتكافئة من النصوص، إذ لا يمكن إلغاؤها من كثير من النفوس، عن هذه الطريق، وهي العلمنة، تضمن الدولة حرية الممارسات الدينية لجميع ابناء الشعب بغض النظر عن خاصية المعتقد الديني.

من هذا المنطلق يمكن القول ان العلمنة تحرر التعبد لله من القسر الديني. ولعل فهمنا للعلمنة بأنها ضرب من ضروب اللادينية ما هو سوى امتداد لتصورنا الخاطىء لبعض الممارسات الاجتماعية والحضارية في الغرب. فالغرب بالنسبة للكثيرين منا جسد عار، مادي، مملوء بالزندقة والفجور. هذه الأمور موجودة، ولكنها ليست الطابع الحضاري للغرب، فهناك كثير من الروحانيات والعبادات الدينية المتأصلة بعمق في النفوس. ولا انكر عن أحد انه في سنة **١٩٨٢-١٩٨٣** عندما كنت امضي سنتي السبتية ملتحقاً بجامعة لندن للدراسات الاقتصادية

دهشت لكثافة البث الديني من الراديو والتلفزيون. فما من يوم كان يمضي إلا وتسمع صوت الدين في الصباح والمساء، ناهيك عن البرامج المسرحية او الغنائية والموسيقية التي تحمل في طياتها معانٍ دينية واضحة.

فالقول بفصل الدين عن الدولة لا يعني فصل الدين عن المجتمع والشعب، ولعل المفهوم الاول ضمانة لممارسة الثاني، وهذا على كل حال ما يمكن استخلاصه من دراسة مسار الدولة والدين في المجتمعات الأوروبية او التي تفرعت عن هذه المجتمعات. وليس من الضرورة بشيء ان يتكرر هذا النموذج في المجتمعات الأخرى كالمجتمع العربي المسلم، مثلاً، فقد سبق وقلنا أن فصل الدين عن الدولة مفهوم مسيحي يرتكز على المبدأ القائل بالفصل بين «مال القيصر ومال الله»، أي الفصل بين مملكة القيصر، أي الانسان، ومملكة الله، الخالق. وهذا امر متوقع إذ ان الشعوب لا تتغير إلا من خلال تراثها وتقاليدها لا من خلال تراث وتقاليد الآخرين. ففي الاسلام المطلب الديني ليس الفصل بين مملكة القيصر ومملكة الله إنما الدمج بينهما، او بالاحرى قولبت مملكة القيصر على نموذج مملكة الله. فإذا كان هذا كذلك ففي أي اتجاه تسير علاقة الدولة بالدين في المجتمع العربي المسلم؟

٢ ـ القومية والدين

قلنا في البحث السابق بأن الدولة إما أن تكون تعبيراً لنموذج قومي يلتقي عنده الجميع وإما ان تكون الجهاز المولد لهذا النموذج. وكنا اشرنا ايضاً الى أن النموذج القومي قد يشتمل على الرموز المستمدة من الدين بقدر ما قد يشتمل على الرموز المأخوذة من التراث والتقاليد. غير أن هذه الرموز، واخصها الرموز الدينية، عندما تصبح جزءاً لا يتجزأ من النموذج القومي تتغير معانيها ومدلولاتها: فبدلاً من أن تكون لغة دينية خاصة تتميز بها الفئات والفرق الدينية المتنوعة تتخذ هذه الرموز معان ومدلولات شاملة وعامة تصح في ابناء المجتمع الكل بجميع فئاته. وهذا بالضبط ما حصل بالنسبة الى مفاهيم «الأمة» و«العروة الوثقى» و«الفتح» و«النصر» و«الرسالة الخالدة» وغيرها من الرموز. غير

أن هذا التحول الرموزي إن لم يرافقه تحول في التنظيم لا يمكن ان يكتب له النجاح والاستمرار. التنظيم ضمانة استمرار النموذج القومي ومصداقيته. وحتى الآن لم يعرف العالم من التركيبات المنظّمة للنموذج القومي سوى التنظيم الدولتي. صحيح ان هناك طروحات بديلة كالقبائل والعشائر والامبراطوريات والأمم الدينية ولكن أياً من هذه التنظيمات لا يمكن ان يعبر عن مركزية، أو قل وسطية التيار الذي يتحول اليه القوم من ذوي التراث الواحد او الاصل الاثني الواحد خلال عملية التغيير من المجتمع الزراعي - الفلاحي الى المجتمع الصناعي - المديني، وذلك لخصوصية هذه التنظيمات القديمة وتراتبية تركيبتها. فمن ابرز مظاهر هذا التيار المعبر عن النموذج القومي الحضاري هو أنه نقطة تحوّل تلتقي عنده المسالك والقيم واللهجات والممارسات الحضارية الاخرى كالمأكل والملبس والموسيقى والرقص والغناء. وبذلك ينشىء هذا الالتقاء نوعاً من الشعور بأن القوم كلهم سواسية. فإذا كانوا سواسية في مجالات التفاعل اليومية كاللغة والعمل والملبس والمأكل والموسيقى والغناء فهم ايضاً سواسية في الحقوق والواجبات المدنية.

إن أهم ما يميز المجتمع الفلاحي - الزراعي عن المجتمع الصناعي - المديني هو التفاوت الهائل في الممارسات اليومية التي تفصل بين الطبقات الاجتماعية المتنوعة. فالفرق بين الخاصة والعامة او بين الاقطاعيين والفلاحين او الطبقات العليا والطبقات الدنيا في هذه المجتمعات شاسع، إن كان هذا في المأكل والملبس والمسكن أم في ممارسة النفوذ والسلطان أم في مجالات التفاعل اليومية كاللغة المحكية والزيارات ومراقبة تقاليد الضيافة والكرم. صحيح أن هذه الفروقات لا تزول في المجتمع الصناعي - المديني إنما تخف درجة التفاوت بينها كثيراً، وهنا تبرز الطبقة الوسطى لتكوِّن الجزء الاعظم من الشعب في المجتمع الصناعي - المديني والتي تعبر من خلال ممارساتها اليومية تعبيراً صادقاً عن التيار المركزي او النموذج الحضاري بمعناه الرموزي. وعلى هذا الصعيد الرموزي من التحليل ليس هناك فرق بين ما نسميه «التيار المركزي» أو «النموذج الحضاري القومي». فالمجتمع الفلاحي - الزراعي بخلاف المجتمع الصناعي - المديني الذي تسود فيه الطبقات الوسطى، يتكون بأغلبيته الساحقة من الفلاحين واصحاب الحرف وهم الطبقات

الدنيا، ويأتي في رأس هذا التراتب الاجتماعي الخاصة اهل الود واصحاب الاقطاع وهم عدديّاً يشكلون القلة من الشعب. أما الطبقات الوسطى في المجتمعات الفلاحية ـ الزراعية فتكاد ان تكون شبه معدومة. هذه المفاهيم كالطبقات الوسطى والنموذج الحضاري القومي والتيار المركزي كلها مفاهيم تبرز مع تحول المجتمع من وضعه الفلاحي ـ الزراعي الى وضعه الصناعي ـ المديني. ومع بروز هذه المستجدات الاجتماعية تتحول المفاهيم السياسية من نظم الاقطاع المبنية على أسس متراتبة التركيب الى التنظيم الدولتي القائم على أساس المساواة في المواطنية ـ وهي العلمنة بالذات.

فلا عجب ان يبرز التنظيم الدولتي ومن ضمنه العلمنة، التي هي ضرب من ضروب المساواة في المواطنية، في الوقت الذي أخذ المجتمع البشري في اوروبا وأميركا واليابان يتحول من الوضع الفلاحي ـ الزراعي الى الوضع الصناعي ـ المديني المتصف بهيمنة الطبقات الوسطى وبشمولية التيار المركزي والنموذج القومي. وهنا بالذات تبرز مسألة العلمنة من جديد: فإذا كانت العلمنة ضرب من ضروب المساواة في الحقوق السياسية والمدنية فهي لا تهم الاقليات الدينية بقدر ما تهم الاغلبية الدينية في المجتمع المتحول الى الوضع الصناعي ـ المديني. وهذا ما عنيناه بقولنا أن وصف العلمنة «باللادينية» وصف لا يتفق لا مع الواقع ولا مع نشأة العلمنة والتنظيم الدولتي في المجتمعات البشرية. أن يُنقل حق المشاركة في التشريع وسن القوانين من النخبة الدينية او علماء الدين الى الشعب لا ينتقص من دينية هذه التشريعات والقوانين بشيء، إنما قد ينتزع منها صفة التخصيص. فبدلاً من أن تكون وقفاً او حكراً على فئة معينة دون اخرى تصبح هذه التشريعات والقوانين حقاً مكتسباً للمجتمع بجميع فئاته وطوائفه.

ما قد يخاف منه هو أن تستبدل التراتبية الدينية القائمة على اساس الاخوة في الدين والتي لها صفة التخصص بتراتبية اخرى تقوم على اساس المواطنية في الدولة والتي لها صفة التعميم لا التخصيص. بمعنى آخر، ما توحي به التقاليد قد يصبح من خلال التنظيم الدولتي والعلمنة تشريعاً عاماً تنفذ حيثياته على الجميع، فتنشأ بذلك ما يمكن تسميتها بهيمنة الاغلبية الدينية والاثنية. وهذا بالفعل ما

حدث في كثير من الدول الأوروبية المعلمنة حيث سيطر وما زال فريق إثني وديني معين على الآخرين، كالانكليز الانكليكان الذين يسيطرون في بريطانيا العظمى على الاسكتلنديين والولش والارلنديين، او البروتستانت البيض الذين يسيطرون على الآخرين في الولايات المتحدة الأميركية. . . وهكذا دواليك. ولهذا السبب قامت في الستينات من هذا القرن انتفاضات عدّة، كالكاثوليك في بريطانيا والسود في اميركا، يطالبون بالمساواة في التعامل والتوظيف وتوزيع الثروة المحلية توزيعاً اكثر عدالة من ذي قبل. وعلى كل حال، هذا هو منطق التنظيم الدولتي والحكم الديمقراطي الذي لا يأخذ إلا بالكفاءة العددية. فمن فاز بأغلبية الأصوات حَكَم، ومن حكم قد ينقل الى الحكم بواسطة التشريع نظمه وقيمه الاجتماعية.

٣ ـ بعض التطلعات المستقبلية

أين نحن في المجتمع العربي الاسلامي من هذه المنطلقات؟ ما هو النموذج الحضاري القومي الذي قد يصبح التيار المركزي الجارف، الخط الذي يلتقي عنده الجميع؟ في أي اتجاه يقع تحرك الطبقات الوسطى التي تتزايد يوماً بعد يوم بفعل سياسة التصنيع والتنمية وانتقال الآلاف والملايين من العمال والفنيين والمهنيين العرب من بلد الى آخر؟ إذا كانت القوميات، كل القوميات، تتخذ لها رموزاً دينية فأية رموز دينية مرشحة ان تصبح قومية المعنى والمبنى في المجتمع العربي الاسلامي؟ هذه هي التساؤلات التي سأحاول الاجابة عنها باقتضاب في الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب.

ظهرت في المدة الأخيرة، وخصوصاً بعد ثورة آية الله الخميني في إيران، مؤلفات عدّة تبحث في البعث او التجديد الاسلامي. واذكر على سبيل المثال الكتاب الذي حرره قدسي ودسوقي بعنوان **الاسلام والقوة (١٩٨١)**، وكتاب **الدين والسياسة في الشرق الأوسط** الذي حرره كورتيس Curtis (١٩٨١)، وكتاب **الاسلام المعسكر (١٩٧٩)** لمؤلفه جانسن Jansen، وكتاب **تغطية الاسلام** لادوارد سعيد Said (١٩٨١)، **والاعتراف بالاسلام لغلسنن**

Gilsenan (١٩٨٢)، **وسياسة البعث الاسلامي** لمحرره محمد ايوب Ayoub (١٩٨٢)، **والاسلام والدولة** لمؤلفه كاريه Carre (١٩٨٢)، هذا بالاضافة الى مؤلفات عدّة كتبت بالعربية ككتاب **القرآن والدولة** لمؤلفه محمد خلف الله (١٩٨٠)، **ويا مسلمي العالم اتحدوا** (١٩٨٢) لسلامة المغير. وترد في هذه المؤلفات تعابير عدّة «كالبعث الاسلامي» و «التجديد الاسلامي» و «الاسلام في المسيرة» و «اليقظة الاسلامية» و «عودة الاسلام»، هذه التعابير التي إن دلت على شيء فعلى أن الظواهر الدينية الجديدة ما هي سوى تكرار لما سلف.

إن كل من يطلع على هذه الكتب يجد أنها تشدد على ناحيتين اساسيتين: اولاً، كلية الاسلام وشموليته؛ وثانياً، على سلفية هذه التحركات الدينية. واعني بكلية الاسلام وشموليته الاصرار على دراسة المسلمين وكأنهم كتلة واحدة لا تتنوع بتنوع التراث الثقافي والعادات والتقاليد الحضارية والوقائع السياسية. وعلى هذا الاساس نرى أن الكثير من هذه الكتب تبحث في التنظيمات الدينية المنتشرة في دنيا الاسلام الممتد من الاتحاد السوفياتي في الشمال الى ماليزيا في الجنوب ومن المغرب في الغرب الى سنغافورة في الشرق، هكذا كلها تحت عنوان ما يسمى بالبعث الاسلامي. وتشمل هذه التنظيمات فرق الاخوان المسلمين المتنوعة في مصر وحركة الفدائيين المسلمين في إيران، والحركة التيجانية في الجزائر، وحزب الخلاص القومي في تركيا، كما تشمل الحركة البسماتشية في الاتحاد السوفياتي، وحزب التحرير في الاردن، وشباب محمد في سورية، وجند الله وحزب الله وحركة التوحيد في لبنان، وغير ذلك من التنظيمات الدينية الكثيرة.

الخطأ الذي يقع فيه الباحث في تناول هذه التنظيمات المتنوعة تحت عنوان واحد، «البعث الاسلامي الجديد»، هو أن هذه التنظيمات لا تجمعها رابطة معينة وهي بالتالي لا تعبر عن واقع ميداني موحد. هي تنظيمات مستقلة بأهدافها وتركيبتها وطرق عملها، وتعمل كل واحدة منها بمعزل عن الأخريات. يقول الدسوقي (١٩٨١) أن في مصر وحدها، مثلاً، سبعة

تنظيمات دينية مستقلة، ويضيف أن بعض هذه التنظيمات قد انشأتها السلطة لتنافس بها سياسياً التنظيمات الاخرى. وما يقال عن مصر يقال ايضاً عن سورية ولبنان. ففي سورية يعمل الدينيون (الاخوان المسلمون) في جمعيات وأحزاب وتجمعات متفرقة لا تنتظم في هيكلية موحدة. ينتظم الدينيون في مدينة حماه، مثلاً، في تجمع «شباب محمد»، وفي مدينة حلب في تجمع يسمى «النذير»، وفي دمشق ينتظمون في تجمع يقال له «الأنصار» وهكذا دواليك. وتجد مثله في لبنان، فبينما ينتظم الدينيون في مدينة طرابلس في تجمع «حركة التوحيد»، ينتظمون في مدينة بيروت تحت راية «جند الله»، وفي مدينة صيدا يعمل الدينيون في تجمع «الجماعة الاسلامية»، هذا بالاضافة الى «حزب الله» الشيعي الذي يعمل في بيروت وبعلبك. ثم ان لكل من هذه التنظيمات المحلية منظميها ومؤسسيها وطرق عملها، كما وأن لها مواردها المالية المستقلة ايضاً. إن تركيباً مجزءاً كهذا لا يمكن أن يُبحث وكأنه تعبير عن تحرك ديني اسلامي شامل وموحد تمتد جذوره الى دنيا الاسلام كله.

وهنا يتبادر الى الذهن السؤال الآتي: لماذا ينظر الباحثون الى هذه التركيبة المحلية المجزأة وكأنها تعبير عن تحرك ديني شامل وموحد؟ الجواب على هذا السؤال هو أن عدداً كبيراً من هؤلاء الباحثين قبلوا وتقبلوا نظرة المسلمين الأيديولوجية الى انفسهم وهي انهم كتلة واحدة لا تتجزأ. فالفقه الاسلامي لدى السنة، وهم جمهرة المسلمين في المجتمع العربي، لا يعترف مبدئياً، أي دينياً على الصعيد الأيديولوجي، بتجزئة الأمة ولو كان المسلمون على الصعيد المسلكي غير ذلك. فالمسلمون اينما كانوا، من الناحية الأيديولوجية، أمة واحدة لا تتجزأ وذلك لاتباعهم الشرع الديني الواحد، وكل من يخرج عن هذا المنظور الأيديولوجي مرفوض. هذا يعني أن «الاجماع» من الناحية التطبيقية ليس اسلوباً تشريعياً فحسب، إنما هو مطلب سياسي وديني. وعلى هذا الاساس تصبح الطوائف «أهل ردة» و«رفضة» و«شعوبيين» وليسوا تعبيراً مقبولاً عن تنوع ديني معقول.

بالطبع، من يأخذ بمنطق الأمة الديني لا بد إلا أن يصل الى هذا

الاستنتاج، إذ ان العضوية في الأمة تتطلب اتباع الشرع الديني كما يقره الفقهاء. بتعبير آخر المطلوب من منظور فقهي هو الاخاء في الأمة لا المواطنية في الدولة. وهنا بالذات يقع التضارب بين مصلحة الامة ومصلحة الدولة كما هو واقع الحال في كثير من الدول العربية اليوم. فقلما نجد دولة عربية تمكنت من التوفيق بشكل جذري بين متطلبات الامة الدينية ومتطلبات الدولة بمعناها التشريعي الحديث. فالامة بمعناها الديني والتي تقوم على مبدأ سيادة الشرع الفقهي وحكم الامام وبالتالي على مبدأ الاخوة في الدين والتبادل غير المتكافىء بين ابناء الوطن الواحد لا يمكن ان تتفق مع منطق الدولة التشريعي والانمائي القائم على اساس التبادل المتكافىء بين أبناء الدولة الواحدة. ولهذا السبب نرى أن التجاذب بين «أهل الدين» و «اهل الدولة» يستمر وبأشكال مختلفة في كثير من الدول العربية، وكثيراً ما يتخذ «اهل الدين» مواقف معارضة من الدولة مطالبين «بتطبيق الشرع الديني» تحت شعار «القرآن دستورنا»، و «بعودة الخلافة» و«بالتمسك بالاصول الدينية» بينما يتخذ اهل الدولة موقف المدافع عن «الوحدة الوطنية» و«المصلحة الشعبية»، و «سيادة الوطن» و «صيانة الاستقلال»، هذا ناهيك عن المساواة في الحقوق والواجبات السياسية والمدنية.

هذا التجاذب بين اهل الدين وأهل الدولة لا بد إلا أن يزداد مع الزمن وذلك بسبب التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي تعصف بالمجتمعات العربية كافة والتي ستؤدي حتماً الى اغناء الطبقة الوسطى المطالبة بالمساواة في الحقوق والواجبات السياسية. وبالفعل إن اصواتاً عديدة من هنا وهناك اخذت تطالب بهذه الحقوق ومنها القول بأن الشورى هي قضية كمّ وعدد وليست قضية نوع واستشارة[4]، وهذه بالطبع محاولة لاضفاء معنى سياسي وديمقراطي جديد على مفهوم ديني قديم.

ومع إغناء مواقف الطبقة الوسطى وازدياد عددها يقوى التيار الوسطى (المركزي) ويزداد منعة وانتشارا ـ هذا التيار الذي تمتد جذوره الى التراث

---

[4] راجع على سبيل المثال عدد **المستقبل العربي** (١٩٨٥) عن الشورى.

الحضاري العربي بقدر ما تمتد الى الدين الاسلامي. وبرأيي أن نوعاً من التطعيم بين هذا وذاك امر لا مفر منه في مسار العلاقة الجدلية القائمة بين الدين والقومية. واذكر على سبيل المثال هنا الدور الذي اداه الرئيس جمال عبد الناصر في هذا المضمار. فقد تمكن خلال سنوات معدودات من أن يستقطب قطاعات كبيرة من الجماهير العربية لا بدافع تكتيكه السياسي، إنما بسبب قدرته على تطعيم التراث الديني الاسلامي على التـراث الحضاري العربي. هو فعل ذلك لا على اساس خطة مدروسة انما بشكل عفوي، وهنا تكمن قوته، فاستجابت له الجماهير العربية بكثير من العفوية ايضاً ـ وهذا بالضبط ما يمكن تسميته بالنموذج الحضاري القومي. وحبذا لو يتمكن احد من الباحثين من دراسة ظاهرة عبد الناصر مرة اخرى من زاوية هذا النموذج الجامع للحضارة والدين.

فإذا كان لا بد للقوميات، كل القوميات، أن تتخذ لها رموزاً دينية جامعة يتعاطف حولها القوم ـ اقول ذلك لأن القومية كالدين نظام رموزي ـ فالسؤال المطروح هو: أية واحدة من المجموعات الدينية في العالم العربي مهيئة لأن تزود القومية او القوميات بهذا الزاد الرموزي؟ اقولها بصراحة، وهذا رأي قد يستدعي النقاش، أن منظور السنة هو المهيأ لأداء هذا الدور. وهذا بدافع كونهم الاغلبية العظمى من العرب وتضاف الى هذا الامر عوامل عدّة اخرى كتمركزهم في المدن وتكيف نظمهم الدينية على الدولة، ومركزية تنظيمهم الديني بشكل يضمن الحصر والتحديد في ممارسة السلطة الدينية بدلاً من الاتساع والتعميم. ثم انهم بفعل سيطرتهم على الحكم والدولة عبر فترات عديدة من التاريخ العربي استطاعوا ان يطوروا نظاماً إجتماعياً ودينياً اكثر استيعاباً للمذاهب والطبائع الحضارية من المجموعات الدينية الاخرى. وبفعل تكيف نظمهم الدينية على الدولة اخذوا بالظاهر وباولية الشرع في الدين، وهذه امور يسهل تطويعها على النظام الدولتي الحديث الذي يأخذ بالشرع والتشريع قبل كل شيء.

غير أن السنة، واقولها بصراحة ايضاً، ليتمكنوا من إداء هذا الدور الرموزي بشكل فعال، عليهم أن يعيدوا النظر بمسلمات ايديولوجية عدّة لا تتفق

وتركيبة الدولة الحديثة كما انها لا تتفق ومبادىء القوميات. ومن الممكن حصر هذه المسلمات بأمرين اساسيين يرتبط الواحد منهما بالآخر: أولاً، التبادل غير المتكافىء في الشرع والتشريع؛ وثانياً، التوفيق بين نظم الدين من جهة ونظم الدولة الحديثة المعبرة عن أو المولدة للنموذج القومي من الجهة الاخرى. إن اعادة النظر في التبادل غير المتكافىء في الشرع والتشريع لا يعني البتة الغاؤه مسلكياً او اجتماعياً. المهم الغاؤه من النصوص والزمن كفيل بالغائه من بعض النفوس. فتصنيف الناس الى «رفضه» و «اهل ذمة» و «أهل ردة» و «شعوبيين» لا يتفق مع قواعد الدولة الحديثة المبنية على أساس المساواة بين المواطنين ابناء الكيان الواحد. النفوس تستجيب للشرع والتشريع بقدر تطورها وبقدر ما تسمح لها حيثيات الشرع والتشريع. تغيير النصوص يسبق ويساهم في تغيير النفوس. النصوص قبل النفوس. فالحواجز التشريعية كالتبادل غير المتكافىء بين ابناء الوطن الواحد لا يمكن ان يساهم في اقامة التعاطف القومي الموحّد.

ثم ان النموذج القومي لا يمكن ان يتخذ معنى الشمول والجمع إلا متى انتقلت رموز التفاعل من كونها معبرة عن مشاعر فئة واحدة الى كونها تمثل القوم الجميع. وهذا لا يمكن ان يحدث إلا من خلال التوفيق بين نظم الدين ونظم الدولة المعبرة عن النموذج القومي. بالطبع، هذا الدور لا يطلب من علماء الدين وهم القائلون بعالمية لا بقومية الدين، إنما يطلب من القادة الابطال الممثلين لمسلك الدولة والتاريخ.

ملحق أ

هوامش الجدول الأول

١ ـ الاحصاء الاخير في سورية الذي لحظ التوزيع السكاني للطوائف كان سنة ١٩٥٦ بعنوان **المجموعة الاحصائية** الصادرة عن وزارة الاقتصاد الوطني، مطبعة الجمهورية السورية سنة ١٩٥٧ صفحة ١٨. أما الاحصائيات التي تلت هذه فقد لحظت التوزيع الديني بحيث صنف السكان الى مسلم ومسيحي ويهودي دون ذكر الطوائف. واغلب الظن ان الدروز والعلويين دمجوا في تصنيف «مسلم».

٢ ـ الاحصاء الأول والأخير الذي لحظ التوزيع الطائفي في لبنان اخذ سنة ١٩٣٢. غير أن المصدر الذي اعتمدناه في هذه الدراسة مأخوذ عن E. de Vaumos (١٩٦٦: ٥١٠ـ٦٠٢) الذي اعتمد على التقديرات الاحصائية الرسمية لسنة ١٩٥٠ المبنية على اساس إحصاء ١٩٣٢. أما في ما يتعلق بالنسبة المئوية للطوائف التي تعيش في المناطق التي تتمركز فيها فقد استخرجت من النشرة الرسمية الصادرة عن وزارة الداخلية سنة ١٩٥٤.

٣ ـ عدد سكان عُمان الذي ادرجناه في جدول رقم (١) مأخوذ عن تقرير

البنك الدولي الذي قدم الى وزارة العمل والشؤون الاجتماعية في ايلول (سبتمبر) سنة ١٩٨٢، والذي يتعارض مع الاحصاء الرسمي الذي قدر السكان بحوالي ١٥٠٠٠٠٠، الامر الذي يشك به كثيراً. الاحصاء الرسمي عن عُمان لم يلحظ التوزيع الطائفي فيه، ولقد استندنا في ذلك الى مصادر عديدة اهمها الدراسة التي قام بها مايلز Miles في اوائل القرن والمنشورة سنة ١٩٦٦ صفحة ٤٢٢-٤٣٨. والمعروف ان مايلز في دراسته عن عُمان احصى حجم القبائل بالنسبة لانتمائها القبلي، أي غفري ضد حناوي، وبالنسبة لانتمائها الطائفي، أي اباضي وسني. كما أننا اعتمدنا ايضاً على دائرة المعارف الاسلامية Encyclopedia of Islam الصادرة سنة ١٩٧١ صفحة ٦٥٣.

٤ - اخذت المعلومات الاحصائية عن منطقة المزاب في الجزائر من دراسة ميدانية قامت بها فرّاج (١٩٦٩: ١-١٠).

٥ - توزيع الشيعة في العراق مأخوذ عن الاحصاء الرسمي الصادر سنة ١٩٣٧ The Statesman's Yearbook محرره M. Epstein (١٩٣٨: ١٠٥٠). النسبة المئوية المذكورة هي اياها التي يذكرها حنا بطاطو لسنة ١٩٤٧ (بطاطو ١٩٧٨: ٤٠). أما إحصاء سنة ١٩٧٣ الذي يعد الطوائف الاثنية كاليزيديين واليهود فانه يدمج الشيعة والسنة معاً تحت تصنيف «مسلم» والكنائس المسيحية كلها تحت تصنيف «مسيحي».

٦ - توزيع الشيعة في السعودية لسنة ١٩٦٠ مأخوذ من الكتاب العام الذي وضعته شركة ارامكو بعنوان ARAMCO Handbooks (١٩٦٠: ٤٤). ولكن النسب المئوية للشيعة في القطيف والحسا فهي مأخوذة من دراسة فيدال Vidal (١٩٥٥: ٤٠-٤٣، ١٠٦، ٢١٦) عن المنطقة. المصادر الاحصائية عن المملكة العربية السعودية متضاربة

جداً. على سبيل المثال: يقدر فلبي Philby الذي كتب سنة ١٩٢٢ عدد الشيعة في الحسا والقطيف بحوالى ١٠٠٠٠٠ نسمة (فلبي ١٩٢٢: ٣٣)؛ وكذلك يفعل لبسكي Lipsky الذي كتب سنة ١٩٥٦ (لبسكي ١٩٥٦: ٤٤) وكأن عددهم لم يزد او ينقص وهذا غير معقول.

٧ ـ اما في ما يتعلق بتوزيع الشيعة في البحرين فانه لحظ اول وآخر مرة في إحصاء سنة ١٩٤١. غير أن النسب المئوية الاخرى قد استخرجت من إحصاء سنة ١٩٧٥ على أساس معرفة الكاتب بالقرى الشيعية عينها معرفة مكثفة وذلك عن طريق الدراسة الميدانية التي قام بها عن البحرين سنة ١٩٧٤ـ١٩٧٥. للتفصيل انظر الخوري (١٩٨٠). وفي ما يتعلق بالكويت فقد اخذ هذا الرقم من الاحصاء سنة ١٩٧٥.

٨ ـ مأخوذ عن إحصاء سنة ١٩٧٥.

٩ ـ الاحصاء الرسمي عن اليمن سنة ١٩٧٨ لم يلحظ التوزيع الطائفي وكان هذا الاحصاء اول احصاء رسمي جرى في اليمن. غير أن المصادر التي اعتنت بالتوزيع الطائفي في اليمن كلها لحظت تمركز الزيود في المناطق الشمالية والشرقية مؤكدة ان نسبتهم اكثر من نصف السكان، وبذلك شئت ان اقدر هذه النسبة بـ ٥١٪ ولكن هذه النسبة مشكوك بصحتها. ولهذا السبب وضعت خطاً متقطعاً تحت هذه النسبة في الجدول. أما النسبة المئوية عن التمركز فمأخوذة حسب توزيع السكان في المناطق الواردة في إحصاء ١٩٧٨. للتفصيل انظر اوبلنس O'Ballance (١٩٧١: ٢٠)؛ ليتل Little (١٩٦٨: ٤١)؛ بيري Bury (١٩١٥: ٢٢؛ ٣٤ـ٣٥).

مـلحَـق ب

هوامش الجدول الثاني

١ ـ الاحصاء العام لسنة ١٩٧٦. منشورات الجهاز المركزي للتعبئة العامة والاحصاء بالقاهرة. انظر ايضاً ميلاد حنا، **المسألة الطائفية في مصر**. بيروت: دار الطليعة (١٩٨٠).

٢ ـ انظر هامش رقم «٢» الملحق بالجدول الأول.

٣ ـ راجع هامش رقم «١» الملحق بالجدول الأول.

٤ ـ الاحصاءات الرسمية لسنة ١٩٦٨ عن الأردن تضم معها مدن وقرى الضفة الغربية. ويضم هذا التصنيف جميع الطوائف المسيحية واخصها الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك.

٥ ـ طوائف العراق المسيحية متعددة ولكن اكثرها السريان الأرثوذكس. إحصاء سنة ١٩٧٣ يضم المسيحيين جميعاً.

٦ ـ عدد اليهود في اليمن مأخوذ من اوبلنس O'Ballance (١٩٧١: ٢١) والذي قدرهم بـ ٦٥٠٠ نسمة فقط.

٧ - انظر للتفصيل دائرة المعارف البريطانية الجزء ١٠ صفحة ٨٧٩ لسنة ١٩٧٢.

٨ - انظر للتفصيل Area Handbook for the Republic of Tunisia سنة ١٩٧٠ صفحة ٤٥.

٩ - راجع The Statesman's Yearbook لسنة ١٩٧٩-١٩٨٠ صفحة ٨٠.

١٠ - راجع هوفمن Hoffman (١٩٦٧ : ٣٧ - ٣٨)؛ وَكلارك وَفشر Clark and Fisher (١٩٧٢ : ٤٠٦).

المراجع العربية

إبن المجاور

١٩٥١ **تاريخ المستنصر**. ليدن: حقق به أ. لوفجرن O. Lofgren

إبن منظور

١٩٥٦ **لسان العرب**. بيروت: دار صادر. المجلد الثاني عشر.

أبو خاطر، هنري

١٩٧٧ **من وحي تاريخ الموارنة**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

أبو صالح، عباس وسامي مكارم

لا تاريخ **تاريخ الموحدين الدروز السياسي في المشرق العربي**. بيروت: المجلس الدرزي للبحوث والانماء.

أبو صالح، غالب

١٩٧٥ **الدروز في ظل الاحتلال الاسرائيلي**. بيروت: مكتبة العرفان.

أبو صالح، حافظ

لا تاريخ **واقع الدروز**. بيروت: المكتبة العصرية.

بركات، حليم

١٩٨٤ **المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية

البغدادي، ابو منصور عبد القاهر بن طاهر

١٩٢٨ **اصول الدين**. اسطنبول: مطبعة الدولة.

البغدادي، ابو منصور عبد القاهر
١٩٧٣ **الفرق بين الفرق**. بيروت: دار الآفاق الجديدة. الطبعة الأولى.
١٩٧٨ **الفرق بين الفرق**. بيروت: دار الآفاق الجديدة. (نشر لأول مرة عام ١٠٣٧م).

البقلاني، أبو بكر
١٩٤٧ **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**. حرره محمود محمد الخديري ومحمد عبد الهادي أبو الرضا، وطبع في القاهرة.

البنا، هاشم
١٩٦٤ **اليزيديون**. بغداد: مطبعة الأمة.

تقي الدين، حليم
١٩٧٩ **قضاء الموحدين الدروز**. بيروت: لا ذكر للمطبعة.

تيمور، أحمد
١٣٤٧هـ **اليزيدية ومنشأ نحلتهم**. القاهرة: المطبعة السلفية.

الجوزية، ابن قيم
١٩٦١ **احكام اهل الذمة**. تحقيق الشيخ صبحي الصالح. دمشق: مطبعة جامعة دمشق.

جول، اسماعيل
١٩٣٤ **اليزيدية قديماً وحديثاً**. بيروت: المطبعة الاميركانية. (عنى بنشر هذه الدراسة وإعداد حواشيها الدكتور قسطنطين زريق).

حريق، إليا
١٩٧٢ **من يحكم لبنان**. بيروت: دار النهار للنشر.
١٩٨٢ **التحول السياسي في تاريخ لبنان الحديث**. بيروت: دار النشر والتوزيع.

الحسني، عبد الرزاق
١٩٦٧ **اليزيديون في حاضرهم وماضيهم**. صيدا، لبنان: المطبعة العصرية للطباعة والنشر. الطبعة الخامسة.

خلف الله، محمد أحمد
١٩٨١ **القرآن والدولة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر.

خميني، آية الله
١٩٧٩ **الحكومة الاسلامية**. بيروت: دار الطليعة.

الخوري، فؤاد إسحق
١٩٨١ **القبيلة والدولة في البحرين**. بيروت: معهد الانماء العربي.
١٩٨٣ «مفهوم السلطة لدى القبائل العربية»، **الفكر العربي ٢٢: ٧٥-٨٧**.

الدبس، يوسف
١٩٠٥ **الجامع المحصل في تاريخ الموارنة المفصل**. بيروت: لا ذكر للمطبعة.

الدملوجي، صديق
١٩٤٩ **اليزيدية**. الموصل: مطبعة الاتحاد.

الدويهي، إسطفان
١٨٩٠ **تاريخ الطائفة المارونية**. بيروت: تحقيق رشيد الخوري الشرتوني.

الذبياني
١٩٦٧ **التقمص**. بيروت: مطابع بيبلوس.

زريق، قسطنطين
١٩٨١ **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ**. بيروت: دار العلم للملايين (الطبعة الخامسة: طبعة جديدة ومنقحة).

الزعبي، محمد علي
١٩٧٢ **الدروز - ظاهرهم وباطنهم**. بيروت: لا ذكر للمطبعة.

زكار، سهيل
١٩٨٠ **اخبار القرامطة في الاحساء، الشام، العراق، اليمن**. دمشق: عبد الهادي حرصوني (الطبعة الأولى).

زيات، حبيب
١٩٤٩ **سمات النصارى واليهود في الاسلام**. القاهرة: مطبعة الشرق.

زيد بن علي بن الحسين
لا تاريخ **مسند الامام زيد**. بيروت: دار الحياة.

زيدان، عبد الكريم
١٩٦٣ **احكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام**. بغداد: مطبعة البرهان.
١٩٦٥ **الفرد والدولة في الشريعة الاسلامية**. بغداد: مطبعة سلمان الاعظمي (الطبعة الأولى). كما طبع ايضاً في الرياض: الاتحاد الاسلامي العالمي للمنظمات الطلابية.

الزين، محمد حسين
١٩٧٩ **الشيعة في التاريخ**. بيروت: دار الآثار.

السيد، رضوان (محقق)
١٩٧٩ **الماوردي، ابو الحسن علي بن محمد، ٩٧٥ ـ ١٠٥٨م**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

السالمي
لا تاريخ **تحفة الاعيان في سيرة اهل عُمان**. لا ذكر للمطبعة.

السودا، يوسف
١٩٧٩ **تاريخ لبنان الحضاري**. بيروت: دار النهار للنشر.

شرارة، وضاح
١٩٨٠ **الأهل والغنيمة**. بيروت: دار الطليعة.

الشريف، منير
١٩٦١ **المسلمون العلويون، من هم؟ واين هم؟**. دمشق: المطبعة العمومية (الطبعة الثالثة).

الشامخي، ابو العباس
١٣٠١هـ **كتاب السير**. القاهرة: لا ذكر للمطبعة.

شمس الدين، محمد مهدي
١٩٨٠ **العلمانية**. بيروت: دار التوجيه الاسلامي.

الشهرستاني، ابو الفتح محمد بن عبد الكريم
١٩٦٧ **الملل والنحل**. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

صعب، حسن
١٩٧٩ **إسلام الحرية لا إسلام العبودية**. بيروت: دار العلم للملايين.
١٩٨١ **الاسلام وتحديات العصر**. بيروت: دار العلم للملايين.

ضاهر، مسعود
١٩٨١ **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية**. بيروت: معهد الانماء العربي.

ضو، الأب بطرس
١٩٧٨ **تاريخ الموارنة: الوجه العسكري الماروني**. . جونية، لبنان المطبعة البولسية.
١٩٨٠ **تاريخ الموارنة: لبنان في حياة المسيح**. جونية، لبنان: المطبعة البولسية.

طليع، أمين محمد
١٩٦١ **اصل الموحدين الدروز واصولهم**. بيروت: دار الاندلس للطبع والنشر.

الطويل، محمد أمين غالب
١٩٦٦ **تاريخ العلويين**. بيروت: دار الأندلس.
عبد الناصر، جمال
١٩٥٤ **فلسفة الثورة**. القاهرة: دار المعارف.
عثمان، محمد فتحي
١٩٧٩ **من اصول الفكر السياسي الاسلامي**. بيروت: مؤسسة الرسالة.
عثمان، هاشم
١٩٨٠ **العلويون بين الاسطورة والحقيقة**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
العقاد، عباس محمود
١٩٤٣ **عبقرية الصديق**. القاهرة: مطبعة المعارف. وطبع كذلك في بيروت: منشورات المكتبة العصرية.
العسراوي، نجيب
١٩٦٧ **المذهب التوحيدي الدرزي**. بيروت: لا ذكر للمطبعة.
العلوي، علي عزيز ابراهيم
١٩٧٢ **العلويون فدائيو الشيعة المجهولون**. دمشق: لا ذكر للمطبعة.
غليون، برهان
١٩٧٩ **المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات**. بيروت: دار الطليعة.
عوض، جرجس فيلوثاوس
١٩٣٢ **القبط**. القاهرة: المطبعة المصرية الأهلية الحديثة.
عوني، مصطفى
لا تاريخ **سلطنة الظلام في مسقط**. لا ذكر للبلد او للمطبعة.
العياش، سامي
لا تاريخ **الاسماعيليون في مرحلة القرمطة**. بيروت: دار إبن خلدون.
فارس، جوزف
١٩٨٥ **الحالة العامة في المجتمع الريفي اللبناني**. مخطوطة، صفحة ١٤٨.
فارس، هاني
١٩٨٠ **النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث**. بيروت: الاهلية للنشر.
فارس، وليد
١٩٧٩ **التعددية في لبنان**. الكسليك، لبنان: المطبعة البولسية (جامعة الكسليك).

فضل الله، محمد جواد
١٩٧٣ **الامام الرضا**. بيروت: دار الزهراء.
قباني، خالد
١٩٨١ **اللامركزية ومسألة تطبيقها في لبنان**. بيروت، باريس، منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات.
القرطبي، ابو عبدالله محمد بن أحمد
١٩٦٧ **الجامع لأحكام القرآن**. القاهرة: دار الكاتب العربي. الجزء الثاني.
قرم، جورج
١٩٧٩ **تعدد الأديان وأنظمة الحكم**. بيروت: دار النهار.
كاشف الغطاء، محمد الحسين
لا تاريخ **اصل الشيعة واصولها**. بيروت: مكتبة العرفان.
مالك، شارل
١٩٧٤ **لبنان في ذاته**. بيروت: مؤسسة بدران وشركاه.
١٩٧٧ **المقدمة**. بيروت: دار النهار للنشر.

الماوردي ابو الحسن علي بن محمد
١٩٦٦ **الاحكام السلطانية**. القاهرة: مطبعة السعادة. طبع للمرة الأولى في مصر سنة ١٩٠٩.
١٩٧٩ **قوانين الوزارة وسياسة الملك**. تحقيق د. رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة طبع للمرة الأولى سنة ١٠٥٨م.
محيي الدين، خالد
١٩٨٠ **المسألة الطائفية في مصر**. بيروت: دار الطليعة.

مدني، ت.
١٩٦٣ كتاب الجزائر: **النظام الاجتماعي في وادي المزاب**. الجزائر: لا ذكر للمطبعة.
معروف، نايف محمود
١٩٧٧ **الخوارج في العصر الاموي**. بيروت: دار الطليعة.

معمر، علي يحي
١٩٦٤ **الاباضية في مواكب التاريخ**. (ثلاثة اجزاء) القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، وكانت الطبعة الاولى في القاهرة: مكتبة وهبة.

مغنية، محمد جواد

لا تاريخ **الاثنا عشرية واهل البيت**. بيروت: مطبعة دار الكتب.

١٩٨٠ **تجارب محمد جواد مغنية**. بيروت: دار الجواد.

النجار، عبدالله

١٩٦٥ **مذهب الدروز والتوحيد**. القاهرة: دار المعارف.

نصري، هاني يحي

١٩٨٢ **عصبية الطائفية**. بيروت: دار القلم.

المراجع الاجنبية

References in Foreign Languages

Abdul-Rauf, M.
1979 *The Islamic Doctrine of Economics and Contemporary Economic Thought.* Washington D.C.: American Enterprise Institute.

Abu-Husain, A.
1978 *Zawiya and Dawla: The Sanusiyya as a Religious and Political Movement.* Beirut: Thesis (M.A.) Department of Social and Behavioral Sciences (Anthropology), American University of Beirut.

Abu al-Nasr, Jamil
1971 *A History of The Maghrib.* Cambridge: Cambridge University Press.

Antoun, Richard T.
1981 «Key Variables Affecting Muslim Local-level Religious Leadership in Iran and Jordan.» In *Leadership and Development in Arab Society.* Fuad I. Khuri, ed. Beirut: American University of Beirut Press.

Ayoub, Mohammed
1981 *The Politics of Islamic Reassertion.* London: Croom Helm.

Badger, G.P.
1971 *The History of the Imams and the Seyyids of Oman.* London: Haklyut Society.

Baltzell, E. Digby
1964 *The Protestant Establishment: Aristocracy and Caste in America.* New York: Random House.

Batatu, Hanna
1978 *The Old Social Classes and The Revolutionary Movements of Iraq*. Princeton: Princeton University Press.

1981 «Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling Military Group and the Causes of its Dominance,» *The Middle East Journal* 35: 335.

1982 «The Muslim Brethren,» *MERIP Reports* No. 110 November-December 1982, pp. 12-31.

Boaz, F.
1891 «The Dissemination of Tales Among the Natives of North America.» In *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan (pp. 437-45).

Brace, Richard
1964 *Morocco, Algeria, Tunisia*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Carré, Olivier
1982 *L'Islam et L'Etat*. Paris: Presses Universitaire de France.

Clarke, J. and Fisher, W.B.
1972 *Populations of The Middle East and North Africa: A Geographical Approach*. London: University of London Press.

Cohen, A.
1969 *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.

Cohen, Abner (ed.)
1974 *Urban Ethnicity*. London: Tavistock Publications.

Chapra, U.P.
1970 *The Economic System of Islam*. London: The Economic Cultural Center.

Chevalier, D.
1971 *La Societe du Mont Liban A l'Epoque de la Révolution Industrielle en Europe*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Cudsi, S. Alexander and Ali E. Dessouki (eds.)
1981 *Islam and Power*. London: Billing and Sons Ltd.

Curtis, M.
1981 *Religion and Politics in the Middle East*. Colorado: Westview Press.

Davis, J.
1984 «Principle and Practice in Qadhdhafi's Libya», *Al-Abhath* xxx: 51-78. A specil issue edited by Fuad I. Khuri.

Deffontaines, P.
1948 *Geographie et Religion*. Paris: Gallimard.

Dodd, Peter and Halim Barakat
1969 *River Without Bridges*. Beirut: the Institute for Palestine Studies.

Dumont, Louis
1977 «Caste, Racism, and Stratification: Reflections of a Social Anthropologist.» In *Symbolic Anthropology,* Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer, and David M. Schneider, (eds). New York: Columbia University Press, pp. 72-90.

Dussaud, R.
1900 *Histoire et Religion des Nosairis.* E. Bouillon (ed.). Paris.

Eickelman, Dale
1976 *Moroccan Islam.* Austin: University of Texas Press.

Empson, R. H. W.
1928 *The Cult of the Peacock Angel.* London: H.F. and G. Witherly.

Epstein, A.L.
1978 *Ethos and Identity*. London: Tavistock Publications.

Evans-Prichard, E.E.
n. d. *Biographical Notes on Members of the Sanusi Family*. n.p.
1949 *The Sanusi of Cyrenaica.* Oxford: Clarendon Press.

Fallers, Lloyd A.
1973 *Inequality, Social Stratification Reconsidered.* Chicago: the University of Chicago Press.

Farago, L.
1938 *Arabian Antic*. New York: Sheridan House.

Farrag, Amina
1969 *Mechanisms of Social Control Among the Mzabite Women of Beni-Isquem.* This is an M.A. thesis submitted to the Departement of Social Anthropology at London School of Economics, University of London.

Fattal, A.
1958 *Le Status Legal des Non-Musulmans en Pays d'Islam.* Beirut: Imprimerie Catholique.

Fischer, W.J.
1956 «The City in Islam,» *The Middle East Journal* 10:

Gans, H. J.
1962 *The Urban Villagers*. Glencoe, Illinois: Free Press of Glencoe.

Gardet, Louis
1954 *La Cité Musulmane.* Paris: Librairie Philosophique.

Geertz, Clifford
1968 *Islam Observed.* New Haven: Yale University Press.

Gellner, Ernest
1968 «A Pendulum Swing Theory of Islam.» *Annales des Sociologie*. pp. 5-14.
1981 *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
1983 *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Gellner, Ernest and Charles Micaud, eds.
1973 *Arabs and Berbers*. London: Gerard Duckworth and Co.

Gibb, Sir H. A. R.
1962 «Al-Mawardi's Theory of the Caliphate.» In *Studies on the Civilization of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul. pp. 151-165.
1975 *Modern Trends in Islam*. Beirut: Librairie du Liban.

Gilsenan, M.
1982 *Recognizing Islam*. London: Groom Helm.

Gluckman, Max
1955 *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.

Goldberg, Hervey E.
1972 *Cave Dwellers and Citrus Growers: A Jewish Community in Libya and Israel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, Jack, ed.
1958 *The Developemental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, Milton
1964 *Assimilation in American Life*. New York: Oxford University Press.

Haddad, Robert
1971 *Syrian Christians in Muslim Societies*. Princeton: Princeton University Press.

Hanna, Edwin B.
1981 *The Rise of Wahhabism in Saudi Arabia: A Socio-ecological Interpretation*. Beirut: M.A. Thesis. Center for Arab and Middle East Studies, American University of Beirut.

Harik, Iliya F.
1968 *Political Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711-1845*. Princeton: Princeton University Press.

Hay, Sir Rupert
1959 *The Persian Gulf States*. Washington D. C.: The Middle East Institute.

Hayek, Michel
1964 *Liturgie Maronite*. Mame, France.

Hirschberg, H.Z.
1969 «The Druzes.» In *Religion in the Middle East,* A.J. Arberry (ed) pp. 330-348, Vol. 2. Cambridge: University Printing House.

Hitti, Philip
1928 *The Origins of the Druze People and Religion.* New York: Columbia University Press.

Hoffman, Bernard G.
1967 *The Structure of Traditional Moroccan Rural Society.* The Hague: Mouton.

Hourani, Albert
1946 *Minorities in the Arab World.* Oxford: Oxford University Press.

Hudson, Michael
1977 *Arab Politics: The Search for Legitimacy.* New Haven and London: Yale University Press.

Ibrahim, Saadeddin.
1981 «A Socio-cultural Paradigm of Pan Arab Leadership: The Case of Nasser». In *Leadership and Development in Arab Society,* Fuad I. Khuri (ed). Beirut: American University of Beirut Press.

Jansen, G. H.
1979 *Militant Islam.* New York: Harper & Row Publishers, Inc.

Joseph, John
1961 *The Nestorians and Their Muslim Neighbors.* Princeton: Princeton University Press.

Jureidini, Raed
1980 *The Origin and Development of the Mahdiya Sect in Sudan.* Beirut: M.A. Thesis. Departement of Social and Behavioral Sciences (Anthropology), American University of Beirut.

Kelly, J. B.
1959 *Sultanate and Imamate in Oman.* London: Chatham House.

Kerr, Malcolm H.
1966 *Islamic Reform.* Berkeley: University of California Press.

Khadduri, M.
1955 *War and Peace in the Law of Islam.* Baltimore: Johns Hopkins Press.

Khalidi, Edriss
1975 *Economic Determinants of Social Change in Levant Peasant Communities.* Beirut: M.A. Thesis. Departement of Sociology-Anthropology, American University of Beirut.

Khuri, Fuad I.
1970 «Parallel Cousin Marriage Reconsidered.» In *Man* 5: 597-618.
1975 *From Village to Suburb*. Chicago: University of Chicago Press.
1980 *Tribe and State in Bahrain*. Chicago: University of Chicago Press.
1981a «Social Variance and History in The Study of New States: The Case of Bahrain.» *Al-Abhath* pp. 69-93.
1981b «City Typology, Urbanization and Urban Management in Arab Countries.» In *Urban Problems and Economic Develepement*, Lata Chatterjee and Peter Nijkamp, eds. The Netherlands: Sizth and Nordhoff, pp. 83-106.
1981c «Sociological Constraints to Rual Development in Oman». A report submitted to the World Bank, Washington D.C.
1984 «State and Society in Arabia: An Introduction». *Al-Abhath* xxx: 1-5 (Special Volume).

Lambton, Ann, K. S.
1981 *State and Government in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Lammens, H.
1899 *Les Nosairis, Notes sur leur Histoire et leur Religion*. Etudes, Aout No. 16. pp. 461-494.

Lane, Edward W.
1978 *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Written in Egypt under the Years 1833-1835). The Hague: East-West publications.

Laoust, Henri
1965 *Les Schismes dans L'Islam*. Paris.

Lapidus, Ira Marvin
1967 *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press.

Lessa, William A. and Evon Z. Vogt
1965 *Reader in Comparative Religion*. New York: Harper and Row.

Lewis, B.
1981 «The Return of Islam». In *The Middle East*, M. Curtis (ed.). Boulder, Colorado: Westview Press.

Lewis, I.
1968 *History and Social Anthropology*. London: Tavistock.

Little, T.
1968 *South Arabia: Arena of Conflict*. London: Pall Mall Press Ltd.

Lipsky, George
1959 *Saudi Arabia: Its People, Its Society, Its Culture*. New Haven: H. R. A. F. Press.

Mahdi, M.
1957 *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. London: Allen Press.

Makarem, Sami N.
1974 *The Druze Faith*. Delmar, New York: Caravan Books.

Nieger, C.
1922 «Choix de Documents sur le Territoire des Alaouites.» *Revue du Monde Musulmans* XLIV (March) 57-68.

O'Ballance, Edgar
1971 *The War in the Yemen*. London: Faber Press.

Peters, Emrys
n.d. «A Muslim Passion Play: Key to a Lebanese Village.» *The Atlantic Monthly*. *n.p.*

1963 «Aspects of Rank and Status Among Muslims in a Lebanese Village.» In *Mediterranean Countrymen*, Julian Pitt-Rivers (ed.). pp. 159-202. Paris: Mouton and Co.

Planhol
1956 *The World of Islam*. Ithaca: Cornell University Press.

1968 *Les Fondements Geographique de L'Histoire de L'Islam*. Paris: Flamarison.

Redfield, Robert
1947 «The Folk Society.» *American Journal of Sociology*. 52: 293-308.

1955 *The Little Communuity*. Chicago: University of Chicago Press.

Said, E.
1981 *Covering Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.

Salisbury, E.
1864 «The Book of Sulaiman's First Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion.» *Journal of the American Oriental Society* VIII: 227-308.

Sapire, E.
1921 *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Hercourt, Brace.

1951 *Selected Writings of Edward Sapire in Language, Culture and Personality*. Berkeley: University of California Press.

Savory, Roger M.
1981 «The Problem of Sovereignty in an Ithna Ashari (Twelvers) Shi'i State.» In *Religion and Politics in the Middle East*, Michael Curtis (ed.). Boulder, Colorado: Westview Press.

Sarker, A.
1980 *The Concept of Islamic Socialism.* Dacca: Shahjalal Press.

Serjeant, R. B.
1969 «The Zaydis.» In *Religion in the Middle East,* A. J. Arberry (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 285-301.
1985 «The Interplay Between Tribal Affinities and Religious Authority in the Yemen.» *Al-Abhath* xxx: 11-50 (Special Volume) Fuad I. Khuri (ed.). Beirut: American University of Beirut Press.

Shils, Edward
1961 «Center and Periphery.» In *The Logic of Personal Knowledge,* essays presented to Michael Polanyi on his seventieth birthday. London: Routledge and Kegan Paul.

Stookey, Robert W.
1981 «Religion and Politics in South Arabia. In *Religion and Politics in the Middle East,* Michael Curtis (ed.). Boulder, Colorado: Westview Press.

Tou'mah, R. G.
1977 «Land Ownership and Political Power in Damascus, 1858-1958.» An M. A. Thesis submitted to the Department of Political Science at the American University of Beirut.

Trimingham, J. S.
1959 *Islam in West Africa.* Oxford: Clarendon Press.

Tritton, A. S.
1925 *The Rise of the Imams of Sanaa.* Madras.
1930 *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects.* London & Bombay: Oxford University Press.

Turner, V.
1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Rital.* Ithaca, New York: Cornell University Press.

Van Dam, Nikolaos
1978 «Sectarian and Regional Factionalism in the Syrian Political Elite.», *The Middle East Journal.* 32: 201-210.
1979 *The Struggle for Power in Syria.* London: Billing and Sons Ltd.

Vidal, F. S.
1955 *The Oasis of al-Hasa.* New York: ARAMCO.

Vaumas, E. de
1955 «La Repartition Confessionelle au Liban et l'Equibre de L'Etat Libanais.» *Revue de Geographie Alpine* XLIII: 511-603.

1960 «Le Djebel Ansarieh.» *Revue de Geographic Alpine* XLVIII: 267-322.

Volney, C.F.
1788 *Travels Through Syria and Egypt in the Years 1783, 1784, and 1785*. Vol. 11 London: G. C. I. and J. Robinson.

Warriner, Doreen
1957 *Land Reform and Development in the Middle East.* London, New York: Royal Institue of International Affairs.

1962 *Land Reform and Development in the Middle East.* London: Oxford University Press.

Weulersse, J.
1940 *Le Pays des Alaouites*. Tours: Arrault.

Wilkinson, J. C.
1972 «The Origin of the Omani State.» In *The Arabian Peninsula: Society and Politics,* D. Hopwood (ed.). London: George Allen and Unwin Ltd.

Wolf, E.
1951 «The Social Organization of Mecca and the Origin of Islam.» In *Southwestern Journal of Anthropology 7* (No. 4).

فهرس الأسماء

ابراهيم، سعد الدين ٢٣٥
ابن خلدون ٩، ٥٣، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٤، ١٢٦، ١٣٤، ٢١٧
ابن منظور ١٣٣
ابن النديم ١٣٥
ابو صالح ١٦٦
الأفغاني، جمال الدين ٢٧
امبسون ١٩١
انطون، ريتشارد ٢٥٤
اوبلنس ١١٠، ١١٧، ١٤٢، ٢٧٨

بادجر ١٤٦، ٢٧٩
بطاطو، حنا ٦٧، ٢٤٦
البغدادي ١، ٣، ٨، ٣٢، ١٢٦، ١٣٧
البقلاني ٨، ١٢٦
البنا، هاشم ١٩١
بواز ٩
بلانهول ٥٦، ٨٣، ١١٧
بيترز ٤٦

تريتون ٨
تقي الدين، حليم ٣٠٠
تيمور، أحمد ١٩١

جانسن ٢٦
جول، اسماعيل ٨٦، ١٩١، ٢٨٥
جيب، هاملتون ٨، ٢٦، ٤٢، ١٢٧، ٢٢٢

حتي، فيليب ١١
حريق، إليا ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧
الحسني، عبد الرزاق ٨٦، ٢٦٩

خدوري، ماجد ٨
الخشاب ٢٦
الخطيب ١٨٦
خلف الله، محمد أحمد ٢٧
الخميني، آية الله ٨، ١٥٨، ١٥٩، ٢١٦، ٢٤١، ٢٥٠، ٢٥٧

• اسماء المؤلفين الوارد ذكرهم في النص.

الخوري، فؤاد اسحق ٦٧، ٩٠، ١١٠، ١١٣، ١١٦، ١١٧، ١٣١
خير، عبد الرحمن ١٧٤
دروزة، محمد عزة ١٧٤
الدسوقي ٣٢٧
الدملوجي، صديق ١٣٨، ١٩١، ١٩٤، ٢٧١، ٢٨٤، ٢٨٥
دوفوماس ٢٩٢
دوفونتين ٥٦
ديسو ١٦٨، ٢٨٨
ديمون ١٢٣
الذبياني ١٦٦؛ ١٨٢
رضا، رشيد ٢٧
روزن، لاري ٩٨
زريق، قسطنطين ٩
الزعبي، محمد علي ١٣٧
زكار، سهيل ١١
زيدان، عبد الكريم ١٢٥
الزين، محمد حسين ١١، ٤٠، ١٥٦، ٢٤٣
ساركار، عبد الباري ٢٧
سافوري ٤٩
السالمي ١٢٧
سبير ٩
ستوكي ٢٧٨
سرجنت ٨٦، ١٤٤، ٢٧٧، ٢٨٠
السودا، يوسف ١٩٩، ٢٠٥
شبرا، محمد عمر ٢٧
شرارة، وضاح ٥٧
الشرقاوي، عبد الرحمان ٢٦
الشريف، منير ١٧٤
الشكعة، مصطفى ١٧٤
الشماخي ١٤٣
شمس الدين، محمد مهدي ١٦٠، ١٦١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢٤٥
الشهرستاني ٣، ٢٢، ١٣٧
شيلز، ادوارد ٥١، ٥٢
صالح، الشيخ محمود ٣٧، ١٧٤
صعب، حسن ٢٧، ٢٩
ضاهر، مسعود ٢٠٢، ٣٠٦، ٣٠٧
ضو، الأب بطرس ١٩٩، ٢٠٥، ٢٠٦
طعمه، رمزي ٦٧
الطليع، أمين محمد ٦١
الطويل، محمد أمين غالب ١١، ٣٧، ٦٢، ١٣٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ٢٨٩، ٢٩٠
عبد الرؤوف، محمد ٢٧
عبد الناصر، جمال ١٣١
عبده، محمد ٢٧
عثمان، محمد فتحي ١١٨، ١٣٢
عثمان، هاشم ٣٧، ١٣٧، ١٦٨
العروي، عبدالله ٢٧
العزّاوي ١٩١
العلوي، الشيخ علي عزيز ابراهيم ٣٧، ١٦٨، ١٧١، ١٧٤، ١٧٩، ٢٨٨، ٢٩٠
عوض، جرجس فيلوتاوس ٩٤
عوني، مصطفى ١١٠
العياش، سامي ١٧٣
غلنر، ارنست ٥١، ٦٠
فتال ٨

فارس، جوزف ٣٠٩
فرّاج، أمينة ٢٦٥
فراغو ١٤٣
فضل الله، محمد جواد ٤٠
فلرز ١٩، ٥١، ٥٢
فولني ١٩٨
فومس ٢٠٠
فيدال ٦٧
فيشل ٥٦
قرم، جورج ١٠٩
كاشف الغطاء، محمد الحسين ٣٩ـ٤٠، ٢١٦
كساب، جورج ٢٠٧
كونت، اوغست ٥
كير ٢٩
لويس، برنارد ٢٦
ليتل ١١، ٦١، ١٤٣
ماسينيون ٢٩٢
مالك، شارل ٢٠٨، ٢٢٥
مانزيل ١٨٩
الماوردي ٨، ١٠٥، ١٢٦
محي الدين، خالد ١٣١
معروف، نايف ١١
معمر، علي يحيي ٤٢، ١٣٥، ١٥٠، ١٥١، ٢٨١
مغنية، محمد جواد ١٣٧
مكارم، سامي ١٦٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ٢٧٥، ٣٠٢
مهدي، محسن ٩
النجار، عبدالله ١٦٦، ١٦٧، ١٨٢
نصري، هاني يحيي ٥٧
هرشبرغ ١٧٠
واريزر ٨٩
ولروس ٢٩٢
ولكنسن ١١، ١٣٧، ١٤٤، ٢٨٠
ولف، ارك ٣٦
لابيدس ١١٧
لامبتن ١٥٥
لامنس ١٦٨
لاوست، هنري ١١
لاين ١١٧

فهرس المفردات

الاباضيون (الاباضية)
١٢، ١٣، ٢٩، ٤١، ٤٢، ٤٥، ٤٨؛ أصلهم ٦٠ـ٦١؛ استقرارهم واكتسابهم شخصية مميزة ٦٥، ٢١٣؛ انتشارهم الجغرافي وتمركزهم ٧٢؛ تمسكهم بالأرض ٨٧؛ شمولية النظام الاقتصادي ٨٨ ـ٩٢؛ تكون المجتمع الديني ونشأته ١٣٣ـ١٣٩؛ تاريخ الإمامة لديهم ١٤٤ـ١٥١؛ النظرة الاستقلالية للمجتمع الديني ١٤٢ـ١٤٤، ١٥٤ـ١٥٥؛ التنظيم الديني لديهم ٢٧٥ـ٢٧٧، ٢٧٩ـ٢٨٣؛ الضبط الاجتماعي لديهم ٢١٠ـ٢١٢؛ الحضور الديني بين الشعائر والشعارات لديهم ٢٦٣ـ٢٦٧؛ الأعياد ٢٦٧ـ٢٧٢؛ والإمام ١٤٤ـ١٥١، ٢٧٧ـ٢٨٣.

الاجماع
٢٨، ٤٠، ١٢٧ـ١٣٢، ١٤٣، ٣٢٨.

الأعياد
عند الطوائف ٢٦٧ـ٢٧٢.

الأقباط
٩٣ـ٩٥، ١٩٩. (انظر أيضاً الأقليات الدينية)

الاقطاع
٣٢٥؛ والسلطة المركزية ٤٩، ٦٦ـ٧٠؛ الفرق بين الاقطاع الاوروبي والعربي ٦٧ـ٦٨؛ والطوائف ٦٩ـ٧٠.

الأقليات الدينية
تعريفها ١٢ـ١٣؛ وضعها في الدولة الاسلامية ٣٠؛ تمييزها عن الطوائف ٩٣ـ١١٩؛ انتشارها في المدن ٩٣ـ٩٩؛ تكيفها على ايديولوجية الحكم ٩٩ـ١٠٧؛ والتراتبية الاجتماعية والدينية ١٠٧ـ١١٥؛ تخصصهم في الانتاج والعمل ١٣، ١١٥ـ١١٩.

الإمام (الإمامة)
١٥، ٣٦ـ٤١، ٤٣، ٨٦، ٨٧، ١٠١، ١٢٥ـ١٢٧، ١٣٣ـ١٣٧، ١٧٧، ٢٢٦، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٤٩؛ إمامة البطل ١٤٢ـ١٥٥؛ إمامة الشهيد ١٥٦ـ١٦٣؛ لدى العلويين ١٧٧، ٢٦٨، ٢٨٩؛ لدى الزيود ١٥٢ـ١٥٥، ٢٧٦ـ٢٨٣؛ لدى الاباضيين ١٤٤ـ١٥١، ٢٧٧ـ٢٨٣.

الأمة
٧ ـ ٨، ٢٢، ٢٦، ٣١، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٢، ١٥١، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٣، ٣٢٨، ٣٢٩؛ تحديدها ومعناها ٣١ـ٣٢، ٣١٤ـ٣١٦، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٨، ٣٢٩؛ الأمة الاسلامية ٢٢، ٢٣، ٢٩ـ٣٢، ١٢٦ـ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠.

أهل ذمة (ذميين)
٧، ١٧، ٣٠، ٩٩ـ١١٥، ١١٩، ١٣٢، ٣٣١؛ حقوقهم في الدولة الاسلامية ١٠٣ـ١٠٦؛ والأمور الشرعية ١٠٦؛ والأمور المسلكية ١٠٦ـ١٠٧؛ موقف الموارنة ١٠٩.

الباطن (الباطني)
٤١، ١٦٩ـ١٧١، ١٧٧، ١٨٤، ١٨٥، ٢١٢ـ٢١٣، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٩٠.

البطل
١٥؛ إمامة البطل ١٤٢ـ١٥٥.

التاريخ
١١، ٢٨؛ تحديده ٥ـ٧؛ التاريخ والشرع ٧ ـ ٨، ٢٧٧؛ والطوائف ١٤٣ـ١٤٤، ٢٧٧؛ أساليبه ٩ـ١١؛ التاريخ العربي ٣، ١٤، ١٥، ٥٥.

التراتب
الاجتماعي ١٦ـ٢١، ٥٨، ١٠٧ـ١١٩، ١٣٠، ٣١٩؛ الديني ١٠٧ ـ ١١٥، ١١٨، ١٣٣، ١٧٢ ـ ١٨٧، ٢٤٤، ٢٤٨ ـ ٢٦٠، ٢٨٥، ٢٨٨؛ السلطاني ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ تراتبية المعرفة في الدين ٢٨٧.

التراث الديني
١، ١١، ٣٣، ٢٥ـ٥٠.

التقية
٣٠، ٤٠، ٤١، ١٥٧ـ١٥٩، ١٦٢، ٢٥٦، ٢٥٧.

التنظيم الديني
١ـ٤، ٩ـ١١، ١٥ـ١٦، ٢٥، ٤٧، ١٢١، ١٦٧، ٢٠٩، ٢١٣، ٢٦١، ٢٧٣ـ٢٧٧، ٣١٣؛ لدى السنة ٣، ٢٢١ـ٢٢٦، ٢٣٠؛ لدى الطوائف ٣، ٤، ١٠ـ١٥، ٣٣، ٢٤١ ـ ٢٤٨، ٢٦٢، ٢٧٥ـ٢٧٧؛ والايديولوجيا الدينية ١ـ٢، ٤، ١٤ـ١٥، ٣٠ـ٣١، ٣٣، ١٢١ـ١٢٢، ١٩٠، ٢١٠ـ٢١٣، ٢٢٠، ٢٦١ـ٢٦٢.

الثنائية
والتنظيم الديني ١٣ـ١٦، ٢٤١ـ٢٤٢؛ المتلاصقة ١٦، ٢٨٣ـ٢٨٦؛ المتناقضة ١٥، ٢٧٦ـ٢٨٣؛ المنفصلة ١٦، ٢٨٧ـ٣١٠.

الجهاد
٣٠، ١٤٢.

الحركات
الدينية ١٣، ١٤، ٢٧، ٣٣، ٢١٨، ٢١٩، ٢٣٣، ٢٦٠، ٢٨٢ـ٢٨٣؛ القومية ٢٠٤.

الحضارة (الحضاري)
٢٧، ٣١، ٢٠٧، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٤، ٣٢٥؛ الممارسات الحضارية ٢٨ـ٢٩، ٣٠، ٤٣ـ٥٠، ٥١، ٥٧ ـ ٥٨، ٩٠ـ٩١، ١١٦، ١٢٣، ١٢٩، ٣١٤ـ٣١٥، ٣٢٢ـ٣٢٣، ٣٢٤؛ الوحدة الحضارية ٥١ـ٥٢، ٢٦٢ـ٢٦٤، ٢٦٩ـ٢٧٦.

الحضور الديني
٢٦٢ـ٢٦٣، ٢٦٩ـ٢٧٦.

الحكم (الحاكم)
عند السنة ٢ـ٣، ٧، ٣٥ـ٣٦، ١٢٤ـ١٢٥، ١٢٧ ـ ١٢٨، ١٣٢، ٢١٠ـ٢١١، ٢٢٧؛ عند الطوائف ٨، ١٤٢، ١٥٧، ١٦٢، ٢١٠ـ٢١٣؛ الضبط الاجتماعي في الحكم ٢١٠ـ٢١١؛ ايديولوجية الحكم ٣، ٨، ١٣، ٩٩ـ١٠٧.

الخلافة (الخليفة)
٦ ـ ٨، ٣٦ـ٤١، ٥٣ـ٥٤، ١٢٤ـ١٢٦، ١٤٣، ١٦٥؛ الخليفة كحاكم ١٢٤ـ١٢٧؛ الخليفة والإمام ٣٦ـ٤١، ١٣٣ـ١٣٤، ١٤٢.

الخوّة
١٠٨ـ١٠٩.

دار الاسلام
٧، ١٣، ٢٢، ٣٠، ١٠١، ١٢٥، ٢١٧، ٢١٨.

دار الحرب
٣٠، ١٠١.

الدروز
١٢، ٢٩، ٣٧، ٤٥، ٤٨، ٦١؛ أصلهم ٦١ـ٦٢؛ انتشارهم الجغرافي وتمركزهم ٧١ـ٧٢؛ تصور الذات الدينية ٨٣ ـ ٨٤، ١٨٣، ١٨٤؛ تمسكهم بالأرض ٨٧؛ شمولية النظام الاقتصادي ٨٨ ـ ٩٢؛ تكون المجتمع الديني ونشأته ١٣٣ـ١٣٩؛ نظرتهم المجموعية للدين ١٦٧ـ١٧٢؛ النظرة الاستقلالية للمجتمع الديني (مفهوم التراتبية الدينية لديهم) ١٨٠ـ١٨٧؛ التنظيم الديني لديهم ٢٧٥ـ٢٧٦، ٢٨٧ـ٢٩٠، ٢٩٣ـ٣٠٢؛ الضبط الاجتماعي لديهم ٢١٠ـ٢١١؛ الحضور الديني بين الشعائر والشعارات لديهم ٢٦٣ـ٢٦٧؛ الأعياد ٢٦٧ـ٢٧٢.

الدولة
والـدين ٥، ١٦،٢٤، ٣٠ـ٣٣، ٤١، ٦٤، ٦٦، ١٢١ـ١٢٦، ٢١٣ـ٢١٤، ٢١٩، ٢٢١ـ٢٢٩، ٣١٢ـ٣١٥، ٣١٧ـ٣١٨؛ والسنّة ١٥، ٢٤، ١٢٤، ٣٢٨؛ والطوائف ٣، ١١ـ١٢، ١٦، ٣٠ـ٣٣، ٤٠، ٥٤ـ٥٥، ٢١٤؛ والأقليات الدينية ٩٨ـ٩٩؛ والحركات الدينية ١٤؛ الاسلامية ٧، ٢٧، ٢٩ـ٣٠، ٤٠، ٩٨، ١٠٥، ١٠٧ـ١١٠، ١١٥، ١٢٨، ١٣٢؛ المركزية (كسلطة مركزية) ١ـ٣، ١١، ٣٣، ٣٥، ٤٠، ٤١، ٤٨، ٥١، ٥٥، ٦٣، ٦٤، ١٣٢، ١٩٧ـ١٩٨، ٢١٠ـ٢١٣، ٢١٨، ٢٢١ـ٢٢٩، ٢٧٦، ٢٨٢؛ والاقطاع ٦٨ـ٧٠؛ مؤسساتها ٨، والمدينة ٥٣ـ٦٦؛ كمفهوم ٦ـ٩، ١٦، ١٩، ٢٣، ٥٣ـ٥٤، ٥٩؛ بروز الدولة السياسية في العالم العربي ٥٥، ٦٣ـ٦٥؛ بمعناها الحديث ٥١ـ٥٢، ٦٣ـ٦٤، ٣١٢ـ٣٢٣؛ موقف علماء الدين من السلطة المركزية والحكم ٢١٩ـ٢٢٠، ٢٢٧، ٢٣٤.

الدين
معناه ٢٢ـ٢٤، ٣١١ـ٣١٢؛ شموليته ٢٥ـ٢٩؛ ـ السنة ١٢١، ٢١٠، ٢٨٢؛ مـركزيتـه ٣٣، ٥١ـ٧٠؛ ـ الشريعـة ١٢٥، ٢١١؛ والنمـوذج القـومـي ٣١٥ـ٣٢٣؛ والقـوميـة ٣٢٣ـ٣٢٦؛ والدولة (انظر ايضاً الدولة)؛ والطوائف ١٩ـ٣٣؛ والحكم ١٢٣ـ١٣٢.

الذات الاجتماعية
خاصيتها ٥٧ ـ ٥٨.

الذات الدينية المميّزة
٨٣ـ٨٧، ١٣٥، ١٤١، ١٦٥، ١٨٣ـ١٨٤، ٢٠٠ـ٢٠١، ٢٠٧ ـ ٢٠٨، ٢١٣، ٣٢٠.

الرموز الدينية
١٤٣، ١٥٣ـ١٥٥، ١٨٠، ٢٤٩، ٢٦٢ـ٢٦٧، ٣١٣ـ٣١٥، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٣٠.

الروم الارثوذكس
٢، ٩٤، ١١٩، ١٩٨؛ التنظيم الديني لديهم ٣٠٢ـ٣٠٥.

الزيود
١٢، ٣٧، ٣٩، ٤١، ٥٤، ٦١، ٦٥؛ أصلهم ٦١؛ استقرارهم واكتسابهم شخصية مميزة ٦٥، ٢١٣؛ انتشارهم الجغرافي وتمركزهم ٧٢؛ تصورهم لذاتهم الدينية ٨٦؛ شمولية النظام الاقتصادي ٨٨ ـ ٩٢؛ تكون المجتمع الديني ونشأته ١٣٣ـ١٣٩؛ نظرتهم الاستقلالية للمجتمع الديني ١٤١ـ١٤٤، ١٥٥؛ التنظيم الديني لديهم ٢٧٥، ٢٧٦ـ٢٨٠؛ الحضور الديني بين الشعائر والشعارات لديهم ٢٦٣؛ والإمام ١٥٢ـ١٥٥، ٢٧٦ـ٢٨٣.

السرّ
الكنسي ٢٤ـ٢٥، ٢٧٤ـ٢٧٥، ٢٩٠، ٣٠٢؛ السرّ المقدّس ٢٧٤ـ٢٧٥، ٢٨٧، ٢٨٨.

الشخصية الدينية
٢، ١٨٠، ٢٦٢.

الشخصية السياسية
٦٤ـ٦٥.

الشرع (الشريعة)
٢٢ـ٢٣؛ والتاريخ ٧ ـ ٨؛ مصادره عند السنة ٧؛ سيادته في الدين ٢٤ـ٢٩، ٢٠٩؛ ارتباطه بالدولة ٣٥ـ٣٦، ١٢٤، ١٢٧ـ١٢٨، ٢١١ـ٢١٢، ٢٢٦؛ والأقليات الدينية ١٠٣ـ١٠٤؛ والسنة ٢٢١ـ٢٢٢؛ والطوائف ٢٤٤ـ٢٥٠، ٢٧٦ـ٢٧٧؛ في الدولة الحديثة ٣١٧ـ٣١٨؛ الديني ٢٧٧.

الشعائر والشعارات الدينية
٢، ٤، ١٠، ١٣، ٤٥ـ٤٧، ١٠٧، ١٢٨، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٨، ١٩٣ـ١٩٥، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٤٤ـ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١ـ٢٧٢، ٢٨٤ـ٢٨٦.

الشيعة الاثنا عشرية
٢، ٦، ١٢، ٣٧، ٣٩ـ٤٠، ٤٢ـ ٤٨، ٦٢ـ٦٣؛ أصلهم ٦٢ـ٦٣؛ انتشارهم الجغرافي وتمركزهم ٧٣؛ تصور الذات الدينية لديهم ٨٣ ـ٨٤؛ تمسكهم بالأرض ٨٧؛ شمولية النظام الاقتصادي ٨٨ ـ٩٢؛ تكون مجتمعهم الديني ونشأته ١٣٣ـ١٣٩؛ نظرتهم الاستقلالية للمجتمع الديني ١٥٦ـ١٦٣؛ التنظيم الديني لديهم ٢٤٢ـ ٢٤٨، ٢٧٥؛ علماء الدين لديهم ٢١٣ـ ٢١٨؛ الحضور الديني بين الشعائر والشعارات لديهم ٢٦٢ـ٢٦٣؛ والإمام ١٥٦ـ١٦٣.

الطائفة (الطوائف)
تحديدها ١ـ٣، ٣٠ـ٣٣؛ التنظيم الديني لدى ١ـ٣، ٤، ١٠ـ١٦، ٢٤١ـ ٢٤٨، ٢٦٢، ٢٧٥ـ٢٩٠، ٢٩٢ـ٣٠٤، ٣٠٥ـ٣١٠؛ نشأتها التاريخية والتصور الايديولوجي ١٢٤ـ١٣٩؛ وأسماء العلم ٤٣ـ٤٤؛ والممارسات الحضارية ٤٣ـ٥٠، ٩٠ـ٩١؛ السيطرة الاقليمية للطوائف ٣، ١٥، ٣٣، ٥٥، ٧١ـ٨٣؛ كعصبيات دينية اقليمية ٥٥، ٥٧ـ٦٥؛ تمركزها وانتشارها الجغرافي ٦٦ـ٨٣؛ تصورها لذاتها ٧١، ٨٣ ـ٨٧، ٢١٣؛ تكون المجتمع الديني ونشأته لدى ٧، ١٥، ١٣٣ـ١٣٩، ١٦٩ـ١٧٠؛ استقلالية المجتمع الديني لدى ١٤١ـ١٤٤، ١٥٤ـ١٦٣، ١٧٢ـ١٨٧، ١٩٠ـ ٢٠٨؛ شمولية النظام الاقتصادي لدى ٨٨ ـ٩٢؛ الضبط الاجتماعي لدى ٢١٠ـ٢١٣؛ ثنائية التنظيم الديني لدى ٢٤١ـ٢٤٢؛ كثافة الشعائر والشعارات الدينية لدى ٢ـ٣، ٤، ١٠، ٢٦٢ـ٢٦٧؛ والاقطاع ٦٩ـ٧٠؛ الخلافة والإمامة لدى ٣٦ـ٤١، ١٣٣ـ١٣٤؛ والدين ٤، ١٩ـ٣٢؛ والأقليات الدينية ٩٣ـ١١٩.

الطبقية
١٦ـ٢١، ٣٥ـ٣٦، ١٠٧ ـ ١٠٨، ١٣٠، ٣٢٤.

عاشوراء
٦، ٤٦، ٢٤٣ـ٢٤٤، ٢٤٨، ٢٥٥، ٢٥٨ـ٢٥٩، ٢٦٨.

العرف (الأعراف)
٢٨

العصبية (العصبيات)
٦، ٥٦ـ٥٧، ٥٩ـ٦٦، ٢٠٧؛ تحديدها ٥٧؛ العصبيات القبلية ٦، ٥٩ـ٦٣، ١٢٣؛ الدينية ٥٧، ٦٣؛ الاثنية ٥٧، ٦٢؛ الطائفية ٦٢ـ٦٤، ١٢٤؛ العربية ٦٠.

علماء الدين
١٤، ٢٥، ١٢٦، ١٤٣، ٢١٠، ٢١٣ـ٢٢٠؛ تنوعهم وتراتبيتهم لدى السنة ٢٢٤ـ٢٢٩؛ شبكات التفاعل لدى علماء الدين السنة ٢٢٩ـ٢٣٩؛ وظائفهم وتراتبيتهم لدى الطوائف ٢٤٨ـ٢٦٠، ٢٨٧ـ٣٠٩.

العلمنة
٢١٣ـ٢١٥، ٣١٨، ٣٢١ـ٣٢٣، ٣٢٥.

العلويون
١٢، ٣٧، ٤٢، ٤٥، ٦١، ٦٥؛ أصلهم ٦١ـ٦٢؛ انتشارهم الجغرافي وتمركزهم ٧١، ٨٢ ـ٨٣؛ تصورهم لذاتهم الدينية ٨٥، ٢١٣؛ تمسكهم بالأرض ٨٧؛ شمولية النظام الاقتصادي لديهم ٨٨ ـ٩٢؛ تكون المجتمع الديني ونشأته ١٢٣ـ١٣٩؛ نظرتهم المجموعية للدين ١٦٧ـ١٧٢؛ النظرة الاستقلالية للمجتمع الديني لديهم ١٧٢ـ١٨٠؛ التنظيم الديني لديهم ٢٧٥، ٢٨٧ـ٢٩٣؛ الحضور الديني: الأعياد والتبعية الدينية ١٦٨، ٢٦٣، ٢٦٧ـ٢٧٢؛ والإمام ١٧٧، ٢٦٨، ٢٨٩.

القومية (القوميات)
١٣١، ٣٣٠؛ السياسية ٣١٣ـ٣٢٦؛ والدولة ٣١٦ـ٣٢٣؛ والدين ٣٢٣ـ٣٣١.

مبايعة
٣٧؛ معناها ١٢٦.

المجتمع الديني
١٤، ١٩، ٤٧؛ تحديده ١٢١ـ١٢٢؛ سيادته ٢٠٩؛ سيادته ونشأته وتكوينه عند السنة ١٢٣ـ١٣٢؛ نشأته وتكوينه عند الطوائف ٦ـ٧، ١٤ـ١٥، ١٣٣ـ١٣٩، ١٦٩ـ١٧٠؛ سيادته واستقلاليته لدى الطوائف ٣٥ـ٣٦، ١٤١ـ١٤٤، ١٥٤ـ١٦٣، ١٧٢ـ١٨٧، ١٩٠ـ ٢٠٨، ٢٢٠، ٢٤٧، ٣١١.

المدينة (المدن)
٢٢، ٣٦، ٤٩ـ٥٠، ٥٣، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٤٦؛ تصنيفها ٥٥ـ٥٦؛ التنظيم المدني في المدن ٦٦؛ وإقليمية الطوائف ٧١ـ٨٣؛ كمركز للدولة ٥٣ـ٦٦؛ انتشار الأقليات فيها ٩٣ـ٩٩، ١٠٧؛ «المدينة الدينية» ١٦٠؛ المدينة الاسلامية ١٧.

المدينية (من مدينة)
٢١، ٥٥، ٣١٤، ٣٢٤؛ السلطة المدينية والاقطاع ٦٧ـ ٦٨.

المذاهب الفقهية
٤١ـ٤٣، ٢٢١ـ٢٢٤.

ملّة
معناها ١ـ٢، ٣٢، ١٣٢.

الموارنة
١٢، ٤٨؛ انتشارهم الجغرافي وتمركزهم ٧٢ـ٧٣، ٨٢؛ تصورهم للذات الدينية ٨٤ ـ٨٥؛ تمسكهم بالأرض ٨٧؛ شمولية النظام الاقتصادي ٨٨ ـ٩٢؛ موقفهم من أهل الذمة ١٠٩؛ النظرة الاستقلالية لمجتمعهم الديني ١٩٧ـ ٢٠٨؛ التنظيم الديني لديهم ٣٠٢ـ٣٠٣، ٣٠٥ـ٣١٠.

النظرة المجموعية للدين
١٦٧ـ١٧٢.

نموذج حضاري
٣١٤ـ٣٣١.

اليزيديون
١٢، ١٣، ٤٥، ٦٢؛ أصلهم ٦٢؛ انتشارهم الجغرافي وتمركزهم ٧٢؛ تصورهم للذات الدينية ٨٥ ـ٨٦؛ النظرة الاستقلالية للمجتمع الديني لديهم ١٩٠ـ١٩٥؛ التنظيم الديني لديهم ٢٧٥، ٢٨٣ـ٢٨٦؛ شمولية النظام الاقتصادي لديهم ٨٨ ـ٩٢؛ الحضور الديني: الأعياد والتبعية الدينية ٢٦٣، ٢٦٩ـ٢٧٢.

اليهود (اليهودية)
١٣، ٩٣، ٩٤ـ٩٥، ٩٨، ١٠١، ١٣٧، ٣١٢. (انظر أيضاً الأقليات الدينية).

لعلها المرة الاولى التي يبحث فيها كاتب عربي شؤون الايديولوجيا والتنظيم الديني في الاسلام بشكل مقارن. وهو الامر الذي يمكّن القارىء من الاطلاع مرة واحدة على أوجه التشابه والتمايز بين الطوائف والفرق الدينية.

إمامة الشهيد وإمامة البطل دراسة معمّقة في طبيعة تكوّن المجتمع الديني وكيفية تنظيمه لدى كل من السنّة والشيعة والعلويين والدروز والاباضيين والزيود واليزيديين والموارنة المسيحيين الذين يتصفون بالخصائص التنظيمية والاقتصادية التي تميّز الطوائف عن الاقليات الدينية، والتي جعلتهم يتمسّكون بلبنان الوطن الذات المميّز.

يتناول الدكتور فؤاد اسحق الخوري في هذا الكتاب بحث مركزية الدين واقليمية الطوائف في التراث العربي الاسلامي مركّزاً على مكانة علماء الدين وكيفية استعضائهم، وعلى الوظائف والادوار التي يؤدونها في المجتمع. هكذا كفريق يقوم بإدارة العدل الإلهي عن طريق تنفيذ الشرع وإقامة شعائر الدين.

ويتضمّن الكتاب بعض الفصول الآتية: معنى الدين والطوائف في الاسلام: خصائص الدين وخصائص الطوائف؛ مركزية الدين وإقليمية الطوائف؛ إمامة الشهيد وإمامة البطل: علماء الدين في الاسلام؛ التنظيم الديني لدى السنّة – التكيّف على نظم الحكم؛ ثنائية التنظيم الديني لدى الشيعة – الثورة الدائمة؛ حكم الامام وحكم الفرعون؛ كثافة الشعائر والشعارات الدينية لدى الطوائف. هذا بالاضافة الى فصل أخير بعنوان «بين الاخوة والمواطنية» الذي يتناول فيه المؤلف جدلية العلاقة القائمة في العالم العربي الاسلامي بين الدين والدولة وبين القومية والدين.

كتاب غنيٌّ جداً في تحليل المعتقدات الدينية المتنوّعة لدى الطوائف التي تشعّبت عن التراث الديني الاسلامي إن لجهة تكيّف الدين على نظم الحكم وهو مثال أهل السنّة، أو تكيّفه على مفهوم إستقلالية المجتمع وهو مثال الطوائف.

دار الجامعة

الدكتور فؤاد اسحق الخوري استاذ ومحاضر في علم الانثروبولوجيا الاجتماعية. التحق بالجامعة الاميركية في بيروت سنة ١٩٦٤ واستمرّ يمارس التدريس فيها حتى سنة ١٩٨٥ عندما انتقل الى لندن ملتحقاً بجامعة لندن للعلوم الاقتصادية والسياسية.

للدكتور الخوري مؤلفات عديدة منها **القبيلة والدولة في البحرين**، **والنزوح الريفي الى بيروت**. وقد صدر هذان الكتابان عن دار النشر لجامعة شيكاغو. كما انّه حرّر كتابين آخرين صدرا عن دار الجامعة الاميركية للنشر، الأول بعنوان **القيادة والتنمية في العالم العربي** والثاني بعنوان **الدولة والمجتمع** في البلدان العربية المنتجة للنفط.

ويضاف الى هذه المؤلفات مقالات وفصول عديدة نُشِرَت له في كتب ومجلّات علمية وعالمية متنوّعة. وقد تناولت هذه المقالات والفصول مواضيع شتى «كالطبقات الاجتماعية في لبنان»، و«مفهوم السلطة لدى القبائل العربية»، و«مذاهب الانثروبولوجيا»، و«سوسيولوجية العسكر»، و«تنظيم المدن العربية وكيفية إدارتها»، و«تنظيم علماء الدين في الاسلام»، وغيرها عدد كثير، وستصدر هذه المقالات والفصول قريباً في مجموعة خاصة تحت عنوان **اوراق مبعثرة**. كما سيصدر للمؤلف بحث جديد بعنوان **الجسد العربي**.

السعر ٢٥ $

اضيون والزيود واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاباضيون والزيود واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدرو
واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاباضيون والزيود واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاباضيون وا
والزيود واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاباضيون والزيود واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاب
ة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاباضيون والزيود واليزيديون والموارنة المسيحيون السنة والشيعة والعلويون والدروز والاباضيون والزيود واليزيديون و